شرح المقاصد

تأليف

الإمام العلامة مسعود بن عمر بن عبد الله
الشهير بسعد الدين التفتازاني
المتوفى سنة ٧٩٣هـ

قدم له ووضع حواشيه وعلق عليه
إبراهيم شمس الدين

الجزء الأول

المحتوى:

المقصد الأول: في المقدمات
المقصد الثاني: في الأمور العامة

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٢٢ هـ ـ ٢٠٠١ م

دار الكتب العلميـة
بيروت ـ لبنان
رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
هاتف وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ ـ ٣٦٦١٣٥ ـ ٣٧٨٥٤٢ (١ ٩٦١)
صندوق بريد : ١١ ـ ٩٤٢٤ بيروت ـ لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Ramel Al-Zarif, Bohtory St., Melkart Bldg., 1st Floor
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Ramel Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1ére Etage
Tel. & Fax : 00 (961 1) 37.85.42 - 36.61.35 - 36.43.98
B.P. : 11 - 9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-3252-0

http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحبه الكرام المنتجبين.

وبعد...

فهذا كتاب «شرح المقاصد» للإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني، وهو كتاب مشهور في الكلام على ذات الله تعالى وصفاته، وهو العلم الذي يسميه علماء المسلمين علم العقيدة، أو التوحيد، أو الكلام. بحيث إن أي باحث أو دارس في علم الكلام لا بد وأن يعود إليه كمرجع أساسي في موضوعه، لما حواه من المباحث والنظريات العقلية. وقد استوعب المؤلف الكلام في هذا الموضوع خصوصًا إذا ما لاحظنا معرفته العميقة لكافة المذاهب الفلسفية والكلامية والفقهية، ومعرفته كذلك للمذاهب الفلسفية اليونانية السابقة على الفلسفة الإسلامية.

وقد تدارك المؤلف في كتابه هذا ما فات من كتب من سبقه في علم الكلام خصوصًا كتاب «المواقف» للقاضي عضد الدين عبد الرحمٰن الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ، وكتاب «المطالب العالية» للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ.

أما عملنا في هذا الكتاب فهو التالي:

أولًا: وضع ترجمة وافية للمؤلف.

ثانيًا: وضع مقدمة في علم الكلام: نشأته وتطوره.

ثالثًا: بذلنا ما أمكننا من الجهد في مقابلة ومقارنة النصوص التي أوردها المؤلف في كتابه، والتي أخذها خصوصًا من كتاب «المواقف» للإيجي، وكتاب «المطالب العالية» لفخر الدين الرازي، وكذلك من مؤلفات ابن سينا ككتاب «الشفاء» و«الإشارات» و«القانون في الطب» و«النجاة»، وأشرنا إلى ذلك في حينه.

رابعًا: وضعنا في حواشي الكتاب تعريفًا وافيًا ـ مع ذكر المراجع ـ بجميع الفرق المذهبية والفلسفية والكلامية.

خامساً: حرصنا بقدر الطاقة على تنقية النص من الأخطاء النحوية واللغوية.

سادسًا: شرحنا في حواشي الكتاب ما في متنه من غريب اللغة أو صعب المتناول منها، وذلك استنادًا إلى المعاجم اللغوية المشهورة.

سابعًا: وضعنا في حواشي الكتاب تعريفًا وافيًا ـ مع ذكر المراجع ـ بجميع الأعلام، والكتب والمؤلفات، والأماكن، وما أهملناه من ذلك إما معروف مشهور ولم نجد ضرورة لنافل القول فيه، وإما لم نهتد إليه فيما بين أيدينا من المراجع والمصادر، وقد أشرنا إلى ذلك أيضًا.

ثامنًا: بذلنا ما أمكننا من الجهد في شرح جميع المصطلحات في علم الكلام والفلسفة استنادًا إلى المعاجم والموسوعات الفلسفية المتوفرة بين أيدينا، وخصوصًا: «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» للتهانوي، و«الموسوعة الفلسفية العربية»، ومعجم الباقلاني، وكتاب «معيار العلم في المنطق» للإمام الغزالي، وكتاب «النجاة» لابن سينا، وكذلك كتاب «الشفاء» و«تلخيص منطق أرسطو» لابن رشد، و«كتاب التعريفات» للجرجاني، وغيرها الكثير.

تاسعًا: خرّجنا جميع الأحاديث النبويّة والآثار، تخريجًا وافيًا، وضبطنا نص الحديث استنادًا إلى كتب الحديث المعتبرة.

عاشرًا: خرّجنا جميع الآيات القرآنية الكريمة على المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.

وأخيرًا نرجو أن يكون عملنا هذا خالصًا لوجهه تعالى، ولله الكمال وحده وهو ولي التوفيق.

إبراهيم شمس الدين

ترجمة المؤلف(*)

هو مسعود بن عمر بن عبد الله، الشهير بسعد الدين التفتازاني، ولد في صفر سنة ٧٢٢ هـ بقرية تفتازان، التابعة لمدينة (نسا) وهي مدينة بخراسان، رحل منذ صغره إلى (نسا) حيث أخذ علومه الأولى من قواعد الخط، وإملاء الكتابة، واستظهار القرآن والتفقه في أمور الدين. ومن (نسا) انتقل إلى سمرقند حيث دخل في حلقة العضد الإيجي وفي عام ٧٤٢ هـ انتقل إلى جرجانية بعد أن سبقته شهرته إليها لشرحه كتاب «التصريف» للزنجاني، وعكف في جرجانية على التأليف والتصنيف وأصبح له طلاب وتلاميذ، وفيها أتم كتابه «المطول على التلخيص».

وفي عام ٧٤٨ هـ رحل إلى هراة وأهدى كتابه «المطول على التلخيص» إلى ملك هراة معز الدين أبي الحسين، وبعد مضي أربع سنوات غادر إلى بلدة (حام) حيث فرغ فيها من كتابه «شرح الشمسية» في المنطق عام ٧٥٢ هـ، وفي عام ٧٥٦ هـ توجه إلى (غجدوان) وهي من قرى بخارى، وأتم فيها كتابه «المختصر على التلخيص»، وبعد عامين انتقل إلى (كلتستان) إحدى مدن (تركستان) وفيها فرغ من كتابه «التلويح على توضيح غوامض التنقيح»، وفي عام ٧٥٩ هـ عاد إلى (هراة) حيث شرع في تأليف كتابه «فتاوى الحنفية»، ثم ترك (هراة) إلى (جرجانية) فيستقر فيها حوالي عشر سنوات، وفي جرجانية كتب «شرح العقائد النسفية» و«الإرشاد في النحو».

(*) انظر ترجمته في: «بغية الوعاة» للسيوطي ص ٣٩١، و«شذرات الذهب» لابن العماد ٦/٣١٩ - ٣٣٢، و«مفتاح السعادة» لطاشكبري زادة ١/١٦٤ - ١٦٧، و«هدية العارفين» للبغدادي ٢/٤٢٩ - ٤٣٠، و«أنباء الغمر» لابن حجر ٢/١٤، و«الدرر الكامنة» لابن حجر ٤/٣٤٠، و«البدر الطالع» للشوكاني ٢/٣٠٣، و«كتائب أعلام الأخيار» للكنوي ص ٤٣٤، و«دائرة المعارف الإسلامية» ٩/٤٠٢، و«تاريخ آداب اللغة العربية» لجرجي زيدان ٣/٢٤١، و«المنهل الصافي» لابن تغري بردي ٣/٣٥٦، و«كشف الظنون» لحاجي خليفة ٦/٤٢٩ .

ولما غزا تيمورلنك خوارزم بين عامي ٧٨٠ ـ ٧٨١ هـ طلب ملك محمد السرخي بن ملك معز الدين حسين كرت إلى ابن أخيه بير محمد غياث الدين بير علي (وكان يومئذٍ من بطانة تيمور) أن يستأذن مولاه في إيفاد التفتازاني إلى سرخس، فأذن تيمور، فانتقل التفتازاني إلى سمرقند وأكرم تيمور وفادته، وفي سمرقند ألّف كتابه العظيم «المقاصد» عام ٧٨٤، ثم غادر إلى سرخس وتولّى التدريس فيها عام ٧٨٥ هـ، وشرع في تأليف كتابه «تلخيص الجامع»، ثم عاد إلى سمرقند حيث أكمل كتابه «تهذيب المنطق» وشرح القسم الثالث من «المفتاح» وفي عام ٧٨٩ هـ شرع في كتابة حاشيته على «الكشاف» فأتمها في العام نفسه.

وقد اختلف المؤرخون في تاريخ وفاته، فقال صاحب «بغية الوعاة» أنه توفي عام ٧٩١ هـ، وقال صاحب «الفوائد البهية» أنه توفي في الثاني والعشرين عام ٧٩٢ هـ، وقال الجرجاني أنه توفي في الثاني والعشرين من المحرم عام ٧٩٣ هـ.

ـ شيوخه وأساتذته:

١ ـ عضد الدين الإيجي، واسمه عبد الرحمٰن بن ركن الدين عبد الغفار البكري الشبانكاري، فقيه شافعي ومتكلم أشعري. وكان صاحب مدرسة أنجب فيها تلامذة عظامًا مثل: شمس الدين الكرماني، وضياء الدين العفيفي، وسعد الدين التفتازاني وغيرهم.

وكان للإيجي مؤلفات كثيرة، أهمها: «أخلاق عضد الدين»، «آداب العلامة»، «أشرف التواريخ»، «جواهر الكلام»، «رسالة في الوضع»، «العقائد العضدية»، «الفوائد الغياثية»، «شرح كتاب منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل» لابن الحاجب المالكي المتوفى سنة ٦٤٦ هـ. «المواقف»، «جواهر الكلام».

٢ ـ ضياء الدين عبد الله بن سعد الله بن محمد بن عثمان القزويني، المتوفى سنة ٧٨٠ هـ، قرأ عليه السعد التفتازاني وسمع منه.

٣ ـ قطب الدين محمد بن محمد الرازي، المتوفى سنة ٧٦٦ هـ.

٤ ـ نسيم الدين أبو عبد الله محمد بن سعيد بن مسعود بن محمد بن علي النيسابوري، المتوفى سنة ٨٠١ هـ.

٥ ـ أحمد بن عبد الوهاب القوصي، المتوفى سنة ٨٠٣ هـ.

ـ تلامذته:

١ ـ حسام الدين بن علي بن محمد الأبيوردي، المتوفى سنة ٨١٦ هـ.

٢ ـ حيدر الشيرازي، وهو برهان الدين حيدر بن محمد بن إبراهيم الشيرازي الخوافي، المعروف بالصدر الهروي، المتوفى سنة ٨٥٤ هـ.

٣ ـ علاء الدين الرومي، وهو علاء الدين أبو الحسن علي بن مصلح الدين موسى بن إبراهيم الرومي الحنفي، المتوفى سنة ٨٤١ هـ.

٤ ـ علاء الدين البخاري، وهو علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري العجمي الحنفي، علامة الوقت.

٥ ـ حيدر الرومي، وهو حيدر بن أحمد بن إبراهيم أبو الحسن الرومي الأصل العجمي الحنفي، الرفاعي نزيل القاهرة، ويعرف بشيخ التاج والسبع وجوه، المتوفى سنة ٨٥٤ هـ.

٦ ـ علاء الدين علي القوجحصاري.

٧ ـ محمد بن عطاء الله بن محمد.

٨ ـ الشمس الكريمي، وهو محمد بن فضل الله بن المجد أحمد، المتوفى سنة ٨٦١ هـ.

٩ ـ يوسف الجمال الحلاج الهروي الشافعي، والد الشمس الكريمي.

١٠ ـ جلال الدين يوسف بن ركن الدين مسيح.

١١ ـ ميرك الصيراني أو السيرامي.

١٢ ـ لطف الله السمرقندي.

١٣ ـ شهاب الدين محمد.

١٤ ـ شمس الدين الفنري، وهو محمد بن حمزة العلّامة قاضي القضاة شمس الدين أبو عبد الله الفنري الرومي الحنفي.

١٥ ـ الأثير البغدادي، وهو جبريل بن صالح الأثير البغدادي.

١٦ ـ سعد الدين لر.

١٧ ـ قره داود.

١٨ ـ فتح الله الشرواني، وهو فتح الله بن عبد الله الشرواني، المتوفى سنة ٨٥٧ هـ.

١٩ ـ محمود السرائي.

ـ مؤلفـــاته:

أولًا: علم الحديث

١ ـ الأربعون في الحديث.

٢ ـ رسالة الإكراه.

ثانيًا: التفسير

٣ ـ تلخيص «الكشاف» للزمخشري.

٤ ـ كشف الأسرار وعدة الأبرار.

ثالثًا: الفقه

٥ ـ فتاوى الحنفية.

٦ ـ شرح فرائض السجاوندي.

٧ ـ المفتاح في فروع الفقه الشافعي.

٨ ـ اختصار شرح تلخيص الجامع الكبير.

رابعًا: الأصول

٩ ـ التلويح في كشف حقائق التنقيح.

١٠ ـ شرح المختصر على كتاب منتهى السؤال والأمل في علمي الأصول والجدل.

١١ ـ النعم السوابغ في شرح الكلم النوابغ.

خامسًا: النحو

١٢ ـ ترجمة نثرية باللغة التركية لديوان سعدي المعروف بالبستان.

١٣ ـ شرح لكتاب العزي في التعريف.

١٤ ـ إرشاد الهادي.

سادسًا: البلاغة

١٥ ـ الشرح المطول على كتاب «تلخيص المفتاح» في المعاني والبيان للشيخ جلال الدين بن عبد الرحمٰن القزويني الشافعي المعروف بخطيب دمشق.

١٦ ـ مختصر المعاني، وهو الاسم الغالب على شرح تلخيص المفتاح، ويعرف أيضًا بمختصر شرح تلخيص المفتاح.

١٧ ـ شرح كتاب المفتاح، للعلّامة سراج الدين أبي يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي.

سابعًا: المنطق

١٨ ـ تهذيب المنطق والكلام.

١٩ ـ شرح الرسالة الشمسية، لنجم الدين عمر بن علي القزويني المعروف بالمكاتبي.

ثامنًا: علم الكلام

٢٠ ـ المقاصد في علم الكلام، وهو الكتاب الذي بين أيدينا.

٢١ ـ شرح العقائد النسفية، للشيخ نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد.

٢٢ ـ الرد على زندقة ابن عربي.

وقد أورد حاجي خليفة في كشف الظنون ٦/ ٤٢٩، للعلّامة التفتازاني ٢٧ مصنفًا وهي:

١ ـ الأربعون في الحديث (في الحديث).

٢ ـ إرشاد الهادي (في النحو).

٣ ـ الإصباح في شرح ديباجه المصباح (في النحو).

٤ ـ تركيب الجليل (في النحو).

٥ ـ التلويح في كشف حقائق التنقيح (في الأصول).

٦ ـ تهذيب المنطق والكلام.

٧ ـ الجذر الأصم في شرح مقاصد الطالبين.

٨ ـ حاشية على الكشاف للزمخشري.

٩ ـ دفع النصوص والنقوص.

١٠ ـ رسالة الإكراه.

١١ ـ شرح تصريف الزنجاني.

١٢ ـ شرح تلخيص المفتاح للسكاكي (في المعاني والبيان).

١٣ ـ شرح حديث الأربعين.

١٤ ـ شرح الشمسية (في المنطق).

١٥ ـ شرح العقائد النسفية.

١٦ ـ شرح فرائض السراجية.

١٧ ـ شرح الكشاف.

١٨ ـ شرح منتهى السول والأمل لابن الحاجب.
١٩ ـ فتاوى الحنفية.
٢٠ ـ قوانين الصرف.
٢١ ـ كشف الأسرار وعدة الأبرار (في تفسير القرآن) فارسي.
٢٢ ـ مختصر شرح تلخيص الجامع للشيخ مسعود.
٢٣ ـ المختصر في شرح تلخيص المفتاح (في المعاني).
٢٤ ـ المطول في المعاني والبيان.
٢٥ ـ مفتاح الفقه.
٢٦ ـ مقاصد الطالبين (في علم أصول الدين).
٢٧ ـ نعم السوابغ في شرح النوابغ للزمخشري.

مقـــدمة
في علم الكلام، نشأته وتطوّره(*)

عرّف ابن خلدون علم الكلام بأنه: «العلم الذي يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات من مذاهب السلف وأهل السنّة»، وهذا التعريف لا يختلف من حيث الجوهر عن التعريفات الأخرى التي أطلقها كل من التهانوي في كشّافه[1]، أو عضد الدين الإيجي في مواقفه. وهذا التعريف يضعنا مباشرة أمام معنى هذا العلم، أي تحديده، ونشأته التاريخية. فعلم الكلام أداة للدفاع عن العقائد وإثباتها تجاه مَن يدّعي بطلانها أو مناقضتها سواء كان من الدينيين أو من الخارجين على الدين الساعين لإبطال بعض قواعده أو قوانينه. وقد ظهر هذا العلم بظهور الحاجة للرد على المبتدعة والمحرفين الذين لا يذهبون مذهب السلف أو أهل السنّة والجماعة.

وليس هناك أي تحديد زمني موثق للوقت الذي ظهر فيه هذا العلم وأصبح علمًا قائمًا بذاته منظمًا حسب أصول وقواعد، خصوصًا وأن الكتب التي تبحث في تاريخ علم الكلام هي كتب متأخرة نسبيًا، ومن أهمها مصنفات الشهرستاني والأشعري والبغدادي وابن المرتضى والقاضي عبد الجبار، والغزالي والفخر الرازي ونصير الدين الطوسي وغيرهم... ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أن الفارابي، في إحصائه للعلوم، أورد علم

(*) انظر حول هذا الموضوع: «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» للتهانوي، «الموسوعة الفلسفية العربية»، «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري، «مذاهب الإسلاميين» لعبد الرحمٰن بدوي، «الفرق بين الفرق» لعبد القاهر البغدادي، «علم الكلام وبعض مشكلاته» لأبي الوفا الغنيمي، «تاريخ الفلسفة في الإسلام» لـ ت.ج، بورت، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» لمصطفى عبد الرزاق، «فلسفة المعتزلة» لألبير نادر، «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» لعلي سامي النشار، «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» لعلي سامي النشار، «المواقف» لعضد الدين الإيجي، «شرح المواقف» لعلي بن محمد الجرجاني.

(١) سنورد لاحقًا النص الكامل لتعريف التهانوي لعلم الكلام.

الكلام باعتباره علمًا يقوم على مساندة أمور العقيدة المحددة بالشرع ورفض الآراء والمبادىء التي تناقضها، مما يوحي بفكرة تنظيم هذا العلم إلى جانب العلوم الأخرى التي صنفها ومنها الفلسفة والمنطق.

يقول الدكتور عبد الرحمٰن بدوي نقلًا عن أبي حيان التوحيدي: «وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين، يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح... والتوحيد والتكفير. والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به، وبين جليل يفزع به إلى كتاب الله تعالى فيه». وبناءً على هذا التعريف يمكن القول إن علم الكلام كان في المرحلة الأولى علمًا تحصيليًا، لا مجرد دفاع، فالبحث يتناول أصول الدين على أساس المبادىء الفكرية العقلية ومن ذلك يتم الانتقال إلى «أمهات المسائل الدينية».

وقد ارتبط علم الكلام في نشأته الأولى بالفقه الإسلامي، وتمييزًا له عن الفقه، أطلق عليه أبو حنيفة اسم «الفقه الأكبر»، لاختصاصه بالبحث في الأصول والنظريات، في حين أن الفقه يبحث في الفروع والفرائض، انطلاقًا من هذا فإن علم الكلام يعتبر تطويرًا أو فرعًا من الفقه الذي نشأ مع النشأة المبكرة للمذاهب الفقهية المتعددة.

إلا أن علم الكلام لم يظهر بالواقع إلا مع ظهور الفرق السياسية، خصوصًا بعد معركة صفين، وبعد تأزم البحث في مسألة الإمامة، حين استلزم الأمر أخذ موقف من العقائد والمبادىء السياسية المطروحة، وحين ظهرت بنتيجة الاحتكاك الديني ردودٌ على الدين الإسلامي، ما اقتضى دفع آراء هؤلاء المبتدعة الذين أدخلوا على الدين ما ليس فيه أصلًا. فكان لا بد من الرد عليهم استنادًا إلى أصول الدين وعقائده ومبادئه، وبما أن الردود قد اتسمت بطابع المجادلة غالب الأحيان، سمي هذا العلم باسم علم الكلام أو علم المجادلة، هذا من جهة.

ثم إن الموضوعات التي تدور عليها المجادلات كانت مستقاة من الكلام الإلٰهي، أي من النص، مما اقتضى ضرورة فهم هذا الكلام والتعمق بمعانيه وإشاراته وتأويل بعض الآيات التي تحمل على الالتباس، وهذا مما دفع إلى تسمية هذا العلم باسم الموضوع الذي يستقي منه، وهو كلام الله تعالى، فسمي باسم علم الكلام من باب تسمية الكل باسم الجزء[١].

---

(١) انظر حول التسمية الآراء الأخرى المتعددة وقد أوردها عبد الرحمٰن بدوي في كتابه «مذاهب الإسلاميين» ١/٢٨ ـ ٢٩.

ومن التوسع بهذه المادة ظهرت المقولات الأخرى التي كانت مدار هذا العلم كالبحث في الصفات والذات الإلٰهية، والعقائد الدينية كمعنى التوحيد وقدم الله وخلق العالم وخلق القرآن ومعنى الجوهر والعرض... الخ. وبذلك يلتقي هذا العلم مع الفلسفة من حيث المادة التي تناولها كلاهما.

وقد ظهرت تسمية هذا العلم بعلم الكلام في بعض ما وصلنا من كتب تنسب إلى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. وفي زمن الجاحظ أصبحت هذه التسمية مصطلحًا يطلق على مَن يعالج هذه الأمور. ولعل ما قام به المأمون من حيث امتحانه للعلماء ودفعه العامة لاعتناق آرائه في القرآن وخلقه ومعاندة أهل الحديث في ذلك وخصوصًا الإمام أحمد بن حنبل قد ساعد في إرساء هذا العلم وتأصيله.

وهذا مما دفع الدارسين من مستشرقين وغيرهم لجعل الفلسفية العربية ـ الإسلامية مقتصرة على هذا العلم.

وقد اعتمد علماء الكلام منذ البداية، من حيث الطريقة أو المنهج، الحجج والبراهين العقلية في إثبات العقائد الدينية والدفاع عنها إزاء هجوم المنكرين لها. وبذلك وجد علماء الكلام نفسهم بحاجة لاتباع سبل المجادلة المنطقية، فكانوا بذلك من أوائل المطلعين على الفلسفة الأرسطية، وخصوصًا المنطق، آلة هذه الفلسفية، وهذا ما نجده في مؤلفات المعتزلة بشكل خاص.

ولعل أوضح لقاء تم بين الفلسفة وعلم الكلام كان اللقاء على اعتبار العقل سبيلًا لتقرير معنى العقائد الدينية إثباتًا أو نفيًا، وكذلك كان العقل معيارًا تقاس به الفرائض قبولًا أو رفضًا، انطلاقًا من مبدأ التحسين والتقبيح. وأصبح عند المعتزلة العقل هو المعيار من الأخلاق والمعاملات لا الشرع أو النقل فقط، غير أن جميع الفرق الكلامية لم توافق على هذا الرأي، بل لقد شهد على الدوام القبول والرفض أو اتخاذ الموقف المتوسط بين العقل أو الأخذ بمجرد النقل. ولكن الأمر بحد ذاته كان اقترابًا إلى الفلسفة وإلى روح الجدل الفلسفي منه إلى الإيمان الموروث والعقائد المتواترة، بل إن بعض المدارس الكلامية ذهبت إلى حد تطبيق المبادىء العقلية في البحث في الأحاديث النبوية، فما كان منها مقبولًا عقليًا قُبل وإلا رُفض، حتى لو لم يتطرق الشك إلى إسناده إطلاقًا.

وقد رفض علماء الكلام أجزاء من المنطق الأرسطي، كما أثبت الدكتور علي سامي النشار في كتابيه «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» و«نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام»، معتبرًا أن علم الكلام لم يتجه اتجاهًا فلسفيًا إلا بعد القرن الخامس الهجري

حين: «تنكّب علماء الكلام إلى مسائل الماورائيات والبحث في العلم الإلٰهي على طريقة الفلاسفة». إلا أن عدم مجاراة الفلسفة اليونانية، وأرسطو خصوصًا في منهجه المنطقي، لم يكن نابعًا من رفض هذا المنطق بالذات، والمتكلمون كانوا بحاجة له في مجادلاتهم، بل من رفض ما يرتبط به من مفاهيم ميتافيزيقية، كارتباطه بمفهوم العليّة مثلًا. ذلك المفهوم الذي لم يستطع المتكلمون مجاراته في حدوده القصوى.

وإذا أضفنا إلى ذلك التزامن التاريخي بين نشأة هذا العلم مع الترجمة في العصر العباسي أصبحت إمكانية التبادل والأخذ عن الفلسفة أكثر من مؤكدة. فقد عالج علم الكلام مسائل حساسة جدًا، إن على المستوى النظري كالبحث في وجود الله وتوحيده وصفاته، وفي مسائل الوحي والعلم والمعرفة، أو على المستوى العملي كالبحث في الأعمال وتبعاتها وفي تحديد المسؤولية الإنسانية عن الأعمال.

بذلك ساهم المتكلمون فعلًا في الفلسفة بأقسامها المتعددة، ولعل متابعة الفرق المتعددة في ما أنجزت من أبحاث وما تركت من مؤلفات ما يؤكد أصالة علم الكلام وعمق ارتباطه بالمعرفة.

تعريف التهانوي لعلم الكلام(١)

يسمى بأصول الدين، أيضًا، وسماه أبو حنيفة بالفقه الأكبر، وفي مجمع السلوك: ويسمى بعلم النظر والاستدلال أيضًا، ويسمّى أيضًا بعلم التوحيد والصفات، وفي شرح العقائد للتفتازاني: العلم المتعلق بالأحكام الفرعية، أي العملية يسمّى علم الشرائع والأحكام، وبالأحكام الأصلية أي الاعتقادية يسمّى علم التوحيد والصفات. انتهى.

وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج والبراهين ودفع الشبه... فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ورد الشبه...

ثم المراد بالعقائد ما يُقصد به نفس الاعتقاد كقولنا: الله تعالى عالم قادر سميع بصير، لا ما يقصد به العمل كقولنا: الوتر واجب. إذْ قد دوّن للعمليات الفقه.

والمراد بالدينية المنسوبة إلى دين محمد ﷺ وموضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث إنه يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقًا قريبًا أو بعيدًا، وذلك لأن مسائل هذا العلم

(١) انظر «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» للتهانوي ١/ ٢٩ ـ ٣١.

إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع، وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من الجواهر الفردة، وجواز الخلاء وانتفاء الحال، وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليها في المَعاد، وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته، والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود، والمعدوم والحال. . .

وقال القاضي الأرموي: موضوعه ذات الله تعالى إذ يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي هي صفاته الثبوتية والسلبية، وعن أفعاله إما في الدنيا كحدوث العالم، وإما في الآخرة كالحشر، وعن أحكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الإمام في الدنيا من حيث إنهما واجبان عليه تعالى أوْ لا، والثواب والعقاب في الآخرة من حيث إنهما يجبان عليه أمْ لا. . .

وقال طائفة ومنهم حجة الإسلام الغزالي: موضوعه الموجود بما هو موجود، أي من حيث هو هو غير مقيّد بشيء، ويمتاز الكلام عن الإلـٰهي باعتبار أن البحث فيه على قانون الإسلام لا على قانون العقل، وافق الإسلام أوْ لا، كما في الإلـٰهي، وفيه أيضًا بحث إذ قانون الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية، إذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الإسلام قطعًا.

وفائدة علم الكلام وغايته الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وحفظ قواعد الدين عن أن يزلزلها شُبهة المبطلين، وأن تبتنى عليه العلوم الشرعية، أي يبتنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية، فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها، فإنه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير ولا علم فقه وأصوله، فكلّها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه، فالآخذ فيها بدونه كبانٍ على غير أساس، وغاية هذه الأمور كلها الفوز بسعادة الدارين.

ومن هذا تبين مرتبة الكلام أي شرفه فإن شرف الغاية يستلزم شرف العلم، وأيضًا دلائله يقينية، يُحكم بها صريح العقل وقد تأيّدت بالنقل، وهي أي شهادة العقل مع تأيدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة إذْ لا تبقى حينئذٍ شبهة في صحة الدليل.

وأما مسائله التي هي المقاصد فهي كل حكم نظري لمعلوم، هو أي ذلك الحكم النظري من العقائد الدينية، أو يتوقف عليه إثبات شيء منها. والكلام هو العلم الأعلى إذ تنتهي إليه العلوم الشرعية كلها، وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها، فليست له مبادٍ تبين في علم آخر شرعيًا أو غيره، بل مبادئه إما مبيّنة بنفسها أو مبيّنة فيه. . . فمن الكلام يستمدّ

غيره من العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره أصلًا، فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق.

بالجملة فعلماء الإسلام قد دوّنوا لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وأفعاله، وما يتفرع عليها من مباحث النبوّة والمعاد، علمًا يُتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها، ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلًا، فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد، والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقّفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صورها، وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا، فجاء علمًا مستغنيًا في نفسه عما عداه، ليس له مبادٍ تبين في علم آخر.

وأما وجه تسميته بالكلام فلأنه يُورث قدرة على الكلام في الشرعيات، أو لأنّ أبوابه عُنْونت أولًا بالكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه، حتى كثر فيه التقاتل. وأما تسميته بأصول الدين فلكونه أصل العلوم الشرعية لابتنائها عليه، وعلى هذا القياس في البواقي من أسمائه.

موقف الأئمة الأربعة من علم الكلام

قال الإمام مالك بن أنس: إياكم والبدع، قيل: يا أبا عبد الله، وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته، وكلامه وعلمه، وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان(١).

وقال الإمام مالك: الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه، وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهم والقدر، وما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل(٢).

وقال الإمام أبو حنيفة: لعن الله عمرو بن عبيد فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام(٣).

وذكر الهروي عن أبي المظفر السمعاني قال: قلت لأبي حنيفة: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟

فقال: مقالات الفلاسفة؟

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة، لمصطفى عبد الرزاق، ص ١٥٥.
(٢) مختصر جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، ص ٢١٧.
(٣) المصدر السابق.

قلت: نعم.

قال: عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة فإنها بدعة[1].

وقال الإمام الشافعي: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل ويطاف بهم في العشائر والقبائل وينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنّة وأقبل على الكلام.

وقال: إذا سمعت الرجل يقول الاسم غير المسمى، والشيء غير المشيء، فاشهد عليه بالزندقة[2].

وقال الإمام أحمد بن حنبل لأحد طلابه عندما سأله رأيه في هؤلاء أصحاب الكلام: لا تجالسهم ولا تكلم أحدًا منهم.

فقال له: إني ربما رددت عليهم.

قال: اتق الله، ولا ينبغي أن تنصب نفسك وتشتهر بالكلام، لو كان في هذا خير لتقدمنا فيه الصحابة، هذه كلها بدعة.

قال الطالب: إني لست أطلبهم، ولا أدق أبوابهم ولكني سمعتهم يتكلمون بالكلام، ولا أحد يرد عليهم ولا أصبر حتى يُرد عليهم.

فقال الإمام أحمد بن حنبل: إن جاءك مسترشدًا فأرشده، وكررها مرارًا[3].

---

(١) مفتاح السعادة لطاشكبري زادة ٢/ ٩٠. (٢) تلبيس إبليس لابن الجوزي ص ١٨٩.

(٣) أحمد بن حنبل إمام أهل السنّة، للأستاذ عبد الحليم الجندي ص ٤٤٤.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مُقدِّمَة المؤلِّف

نحمدك يا مَن بيده ملكوت كل شيء وبه اعتضاده[1]، ومَن عنده ابتداء كل حي وإليه معاده، تتلى من أوراق الأطباق آيات توحيده وتحميده، وتجلى في الآفاق والأنفس شواهد تقديسه وتمجيده، ما تسقط في الأكوان من ورقة إلا تعلمها حكمته الباهرة، ولا توجد في الأمكان من طبقة إلا تشملها قدرته القاهرة، تقدّس عن الأمثال، والأكفاء ذاته الأحدية، وتنزّه عن الزوال والفناء صفاته الأزلية والأبدية، سجدت لعزّة جلاله جباه الأجرام العلوية، ونطقت بشكر نواله شفاه الأنوار القدسية، ونشكرك على ما علّمتنا من قواعد العقائد الدينية، وخوّلتنا من عوارف المعارف اليقينة، وهديتنا إليه من طريق النجاة وسبيل الرشاد، ودللتنا عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد، ونصلّي على نبيّك محمد المنعوت بأكرم الخلائق، المبعوث رحمة للخلائق، أرسلته حين درست[2] أعلام الهدى، وظهرت أعلام الردى، وانطمس منهج الحق وعفا، وأشرفت مصابيح الصدق على الانطفاء، فأعلى من الدين معالمه، ومن اليقين مراسمه، وبيّن من البرهان سبيله، ومن الإيمان دليله، وأقام للحق حجته، وأنار للشرع محجته، حتى انشرح الصدر بنور البيّنات، وانزاح عن القلوب صدأ الشبهات، وأشرق وجه الأيام، واتسق أمر الإسلام، واعتصم الأنام بأوثق عصام، ما له من انفصام، وعلى آله وأصحابه خلفاء الدين، وحلفاء اليقين، مصابيح الأمم، ومفاتيح الكرم، وكنوز العلم ورموز الحكم، رؤساء حظائر القدس[3]، وعظماء بقاع الأنس، قد صعدوا ذرى الحقائق بأقدام الأفكار، ونوّروا سبع طرائق بأنوار الآثار، وقارعوا على الدين فكشفوا عنه القوارع والكروب، وسارعوا إلى

---

(١) اعتضاده: اعتضد به: استعان به، والمعاضدة: المعاونة، ومنه قوله تعالى: ﴿سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ﴾ [القصص: ٣٥]: أي نقويك به (القاموس المحيط: عضد).

(٢) درست: اندرس: عفا، وذهب أثره (القاموس المحيط: درس).

(٣) حظيرة القدس: الجنة (القاموس المحيط: حظر).

اليقين فصرفوا عنه العوادي والخطوب، فابتسم ثغر الإسلام وانتظم أمر المسلمين واتضح، وعدًا من الله وحقًا عليه نصر المؤمنين.

أما بعد. . .

فقد كنت في إبان الأمر، وعنفوان العمر، إذ العيش غض والشباب بمائه، وغصن الحداثة على نمائه، وبدور الآمال طالعة مسفرة، ووجوه الأحوال ضاحكة مستبشرة، وربوع الفضل معمورة الأكناف والعرصات، ورياض العلم ممطورة الأكمام والزهرات، أسرح النظر في العلوم طلبًا لأزهارها وأنوارها، وأشرح الكتب من الفنون كشفًا لأستارها عن أسرارها، يرد عليّ حذاق الآفاق غوصًا على فرائد فوائدها، ويتردد إليّ أكياس[١] الناس رومًا لشوارد عوائدها، علمًا منهم بأنا بذلنا قوانا لاكتساب الدقائق، وقتلنا نهانا[٢] في طلاب الحقائق، وحين رأوا علم الكلام، الذي هو أساس الشرائع والأحكام، ومقياس قواعد عقائد الإسلام، أعزّ ما يرغب فيه ويعرج إليه؛ وأهم ما تناخ مطايا الطلب لديه، لكونه أوثق العلوم بنيانًا، وأصدقها تبيانًا، وأكرمها نتاجًا، وأنورها سراجًا، وأصحها حجة ودليلًا، وأوضحها محجة وسبيلًا، حاموا جميعًا حول طلابه، وراموا طريقًا إلى جنابه، والتمسوا مصباحًا على قبابه، ومفتاحًا إلى فتح بابه، فافترصت[٣] لمعة من ظلم الدهر ونبوّة من أنياب النوائب، وانتهزت فرصة من عين الزمان وخفّة من زحام الشوائب، وأخذت في تصنيف مختصر موسوم بالمقاصد، منظوم فيه غرر الفرائد ودرر الفوائد، وشرح له يتضمن بسط موجزه، وحل ملغزه، وتفصيل مجمله، وتبيين معضله، مع تحقيق للمقاصد وفق ما يرتاد، وتدقيق للمعاقد فوق ما يعتاد، وتحرير للمسائل بحسب ما يراد ولا يزاد، وتقرير للدلائل بحيث لا يضاد ولا يصاد، بألفاظ تنفتح بها الآذان وتنشرح الصدور، وتتفرط[٤] بالأنهار والأزهار جبال وصخور، ومعانٍ تهلل بها وجوه الأوراق،

---

(١) الكَيْسُ: خلاف الحمق، والجود، والعقل، والغلبة بالكياسة، وقد كاسه يكيسه، وفي الحديث: «إنما كستك لآخذ جملك»: أي غلبتك بالكياسة، والكَيِّسُ: كجيّد: الظريف (القاموس المحيط: كيس).

(٢) النهي: جمع نُهْيَة: العقل، كالنُّهَى، وهو يكون جمع نُهْيَةٍ أيضًا، ورجل منهاةٌ: عاقل، (القاموس المحيط: نهي).

(٣) افترصت: الفرصة: النهزة، يقال: وجد فلان فرصة، وانتهز فلان الفرصة: أي اغتنمها وفاز بها، وافترصها أيضًا: اغتنمها، والمفارصة: المناوبة، وتفارصوا بئرهُمْ: تناوبوها (القاموس المحيط: فرص).

(٤) فرط فُروطًا، بالضم: سبق، وتقدّم، وفَرَطَ في الأمر فَرْطًا: قصّر به وضيعه، وفرط القومَ يفرطهم فَرْطًا وفراطةً: تقدمهم إلى الورد لإصلاح الحوض والدلاء، وهم الفُرَّاط، والفَرْطُ: الاسم من=

وتبتسم ثغور السطور؛ وتتلألأ خلال الكلام وكأنها نور على نور. باذلًا الجهد في إيراد مباحث قلت عناية المتأخرين بها من المتكلمين، وقد بالغ في الاعتناء بها المحققون من المتقدمين، لا سيما السمعيات التي هي المطلب الأعلى، والمقصد الأقصى، في أصول الدين، والعروة الوثقى، والعمدة القصوى لأهل الحق واليقين.

وحين حررت بعضًا من الكتاب، ونبذًا من الفصول والأبواب تسارع إليه الطلاب، وتداولته أيدي أولي الألباب، وأحاط به طلبة كل طالب، وناط به رغبة كل راغب، وعشا ضوء ناره كل وارد، ووجه إليه الهمة كل رائد، وطفقوا يمتدحون ويقترحون. وزناد الازدياد يقتدحون، وأنا أصرف جهدي والمراد ينصرف، والمقصود يتقاعس عن الحصول وينحرف والأيام تحول وتحجز، وتعد فلا تنجز، والدهر يشكي ويتكي، والعقل يضحك ويبكي، والعجب من تقاصر همم الرجال وفسادها، وتراجع سوق الفضائل وكسادها، وتضعضع بنيان الحق وتداعى أركانه، وترعرع شأن الباطل وتمادى طغيانه، وتطاول أيام كلها غضب وعتب، وعلى الألباب، عون وألب، تجمع بين الجفون والسهاد، وتفرّق بين العيون والرقاد، لا في القول إمكان وللتحصيل تأييد، ولا في قوس الرماة منزع ولسهم النضال، تسديد، وهلم جرا... إلى أن رماني زماني بما رماني وبلاني من الحوادث بما بلاني، وحالت الأحوال دون الأمان بل الأماني، وأصبح شأني، أن يفيض غروب شناني[1]، تناء بي الأوطان والأوطار، وترامت بي الأقطار والأسفار، أقاسي أحوالًا تشيب النواصي، وأهوالًا تذيب الرواسي، أشاهد من أسباب انقراض العلوم، وانتقاص مددها، وانتقاض مددها، ما تكاد الأنفاس له تنقطع والجبال تتصدع، وقد ملكتها وحشة المضياع، وحيرة المرتاع، ووقفت على ثنية الوداع، لا طلول ولا بقاع، ولا رسوم ولا رباع، وكلما نويت نشر ما طويت، وتصديت لإتمامه أو تمنيت، عرض من الموانع والقواطع وحدث من النوائب والشوائب ما يحول أيسرها بين المرء وقلبه، وتصدأ به مرآة فكره وعقله، ويزول بأدونها ريق خاطره وناظره، ويذهب رونق باطنه وظاهره، إلى أن تداركني نعمة من ربي، وتماسك بي عودة من فهمي ولبي، فأقبلت على إتمام الكتاب،

= الإفراط، والغلبة، والجبل الصغير، أو رأس الأكمة، والعلم المستقيم يهتدى به، جمع أفْرُطٌ وأفراطٌ، والحين، وأن تأتيه بعد الأيام، وطريق. والفراطة كتمامة: الماء يكون شرعًا بين عدة أحياء، من سبق إليه فهو له. وأفراط الصباح تباشيره (القاموس المحيط: فرط).

(١) ماءٌ شُنانٌ، كغراب: متفرّقٌ، والشَّنُّ، وبهاء: القربة الخلق الصغيرة، جمع شِنانٌ، والشنان، كسحاب: لغة في الشنآن، وكغراب: الماء البارد، وكصبورٍ: السمين والمهزول، ضدٌّ، والجائع، والجمل بين المهزول والسمين، واستشنّ: هَزُل (القاموس المحيط: شنن).

وانتظام تلك الفصول والأبواب، فجاء بحمد الله كنزًا مدفونًا من جواهر الفرائد، وبحرًا مشحونًا بنفائس الفوائد، في لطائف طالما كانت مخزونة، وعن الإضاعة مصونة، مع تنقيح للكلام، وتوضيح للمرام، بتقريرات ترتاح لها نفوس المحصلين، وينزاح منها شبه المبطلين، وتضيء أنوارها في قلوب الطالبين، وتطلع نيرانها على أفئدة الحاسدين، لا يعقل بيناتها إلا العالمون، ولا يجحد بآياتها إلا القوم الظالمون، يهتزّ لها علماء البلاد، في كل نادٍ، ولا يغض[(١)] منها إلا كل هائم في وادٍ، مَن يهد الله فهو المهتد ومَن يضلله فما له من هادٍ، وإذا قرع سمعك ما لم تسمع به من الأولين، فلا تسرع وقف وقفة المتأملين، لعلك تطلع بوميض برق إلـٰهي، وتألق نور رباني، من شاطىء الوادي الأيمن في البقعة المباركة على برهان له جلي، أو بيان من آخرين واضح خفي، والله سبحانه وتعالى ولي الإعانة والتوفيق، وبتحقيق آمال المؤمنين حقيق.

(قال: ورتبته على ستة مقاصد)[(٢)].

أقول: اعلم أن للإنسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هي[(٣)]، وعملية كمالها القيام بالأمور على ما ينبغي تحصيلًا لسعادة الدارين، وقد تطابقت الملّة[(٤)] والفلسفة[(٥)]

---

(١) غَضّ منه: نقص، ووضع من قدره، والغُضاضة: الزلة والمنقصة، وغضغضه: نَقَصه كغضّه فَتَغَضْغَضَ (القاموس المحيط: غضض).

(٢) القَصْدُ: استقامة الطريق، والاعتماد، قَصدَه، وله، وإليه، يقصده، والمقاصد: جمع مقصد لمكان القصد، أطلقه على ما يقصد للبحث عن حقيقته وما يتعلق به من المسائل العلمية.

(٣) قال القاضي الباقلاني: النظر هو الفكر الذي يُطلب به علم أو غلبة ظن، والمراد بالفكر انتقال النفس في المعاني انتقالًا بالقصد، فإن ما لا يكون انتقالًا بالقصد كالحدس، وأكثر حديث النفس لا يسمّى فكرًا، وذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب العلم أو الظن فيسمّى نظرًا، وقد لا يكون كذلك فلا يسمّى به، فالفكر جنس له وما بعده فصل له وكلمة أو لتقسيم المحدود دون الحد. وحاصله أن قسمًا من المحدود حدّه هذا أي الفكر الذي يُطلب به علم، وقسمًا آخر حدّه ذاك أي الفكر الذي يطلب به ظن... (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي صفحة ١٧٠٥).

(٤) المِلّة: بالكسر وتشديد اللام، هي في الأصل اسم من أمللت الكتاب، بمعنى أمليته، كما قال الراغب، ومنه طريق مملول مسلوك معلوم، كما نقله الأزهري، ثم نُقِل إلى أصول الشرائع باعتبار أنها يُمليها النبيّ ﷺ ولا يختلف الأنبياء عليهم السلام فيها، وقد يطلق على الباطل كالكفر ملّة واحدة، ولا يضاف إلى الله، فلا يقال: ملّة الله، ولا إلى آحاد الأمة والدين يرادفها صدقًا لكنه باعتبار قبول المأمورين لأنه في الأصل الطاعة والانقياد، ولاتحادهما صدقًا قال تعالى: ﴿دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الأنعام: ١٦١] (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٦٣٩).

(٥) الفلسفة: كلمة يونانية الأصل مركبة من جزأين هما: «فيلو» وتعني محبة، و«سوفيا» وتعني الحكمة وعليه تدل كلمة «الفلسفة» من الناحية الاشتقاقية على محبة الحكمة أو إيثارها، وقد نقلها العرب إلى=

على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين وتسهيل طريق الوصول إلى الغايتين، إلا أن نظر العقل يتبع في الملّة هداه وفي الفلسفة هواه، وكما دونت حكماء الفلاسفة الحكمة النظرية والعملية[١] إعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين دونت عظماء الملّة وعلماء الأمة علم الكلام، وعلم الشرائع والأحكام، فوقع الكلام للملّة بإزاء الحكمة النظرية للفلسفة وهي عندهم تنقسم إلى العلم المتعلق بأمور تستغني عن المادة في الورود والتصور جميعًا، وهو الإلـٰهي[٢] أو في التصور فقط وهو الرياضي[٣]، أو لا تستغني أصلًا وهي الطبيعي[٤] ولكل منها أقسام وفروع كثيرة، إلا أن المَقدم في الاعتبار

= لغتهم بهذا المعنى في عصر الترجمة. فيقول الفارابي: اسم الفلسفة يوناني، وهو دخيل في العربية، وهو على مذهب لسانهم فيلو سوفيا، ومعناه إيثار الحكمة، وهو في لسان مركب من «فيلا» ومن «سوفيا»، ففيلا الإيثار، وسوفيا الحكمة، والفيلسوف مشتق من الفلسفة، وهو على مذهب لسانهم «فيلو سوفوس» ومعناه مؤثر الحكمة، والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة. وعرّف الجرجاني الحكمة بأنها العلم الذي يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية، فهي علم نظري غير آلي، وقد أوصى الله تعالى الناس بالحكمة فقال: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩] (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٦٥٤).

(١) الحكمة النظرية والحكمة العملية: قال التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون ص ٥٠: الأعيان الموجودة إما الأفعال والأعمال ووجودها بقدرتنا واختيارنا، أو لا، فالعلم بأحوال الأول من حيث إنه يؤدي إلى صلاح المعاش والمعاد يسمّى حكمة عملية لأن غايتها ابتداء الأعمال التي لقدرتنا مدخل فيها، فنسبت إلى الغاية الابتدائية، والعلم بأحوال الثاني يسمّى حكمة نظرية. وذكر الحركة والسكون والمكان في الحكمة الطبعية بناء على كونها من أحوال الجسم الطبعي الذي ليس وجوده بقدرتنا، وإن كانت تلك مقدورة لنا، وإنما سميت حكمة نظرية لأن غايتها الابتدائية ما حصل بالنظر وهو الإدراكات التصورية والتصديقية المتعلقة بالأمور التي لا مدخل لقدرتنا واختيارنا فيه. ولا يرد أن الحكمة العملية أيضًا منسوبة إلى النظر لأن النظر ليس غايتها، ولأن وجه التسمية لا يلزم إطراده، وإنما قيدت الأحوال بالحيثية المذكورة، لأنهم كما لا يعدون الكمال المتعدّ به النظر في الجزئيات المتغيرة من حيث خصوصها، كذلك لا يعدون من الكمال النظر في الأعمال لا من هذه الحيثية.

(٢) العلم الإلـٰهي: هو علم من أنواع الحكمة النظرية، ويسمّى أيضًا بالعلم الأعلى وبالفلسفة الأولى وبالعلم الكلي، وبما بعد الطبيعة وبما قبل الطبيعة.

(٣) العلم الرياضي: هو علم بأحوال ما يفتقر في الوجود الخارجي دون التعقل إلى المادة كالتربيع والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد وخواصه، فإنها أمور تفتقر إلى المادة في وجودها لا في حدودها، ويسمّى أيضًا بالعلم التعليمي وبالعلم الأوسط وبالحكمة الوسطى (كشاف اصطلاحات الفنون ص ٥٤).

(٤) العلم الطبيعي: ويسمى أيضًا بالعلم الأدنى وبالعلم الأسفل، وهو علم بأحوال ما يفتقر إلى المادة في الوجودين، وموضوعه الجسم الطبيعي من حيث إنه يستعد للحركة والسكون، وهو علم يبحث عن أحوال الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغيّر في الأحوال والثبات فيها، فالجسم من=

بشهادة العقل والنقل هو معرفة المبدأ والمعاد المشار إليهما بالإيمان بالله تعالى واليوم الآخر، وطريق الوصول إليها هو النظر في الممكنات(١) من الجواهر والأعراض على ما يرشد إليه مواضع من كتاب الله تعالى وما أحسن ما أشار أمير المؤمنين عليّ كرّم الله وجهه إلى أن المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش، ونجاة المعاد. ومن النظرية العلم بالمبدأ والمعاد وما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث قال:

«رحم الله امرءًا أخذ لنفسه، واستعد لرمسه، وعلم من أين وفي أين وإلى أين؟» فاقتصر الملّيون على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وأفعاله وما يتفرع على ذلك من النبوّة والمعاد. وسائر ما لا سبيل للعقل باستقلاله، وما يترتب عليه إثبات ذلك من الأحوال المختصة بالجواهر والأعراض أو الشاملة لأكثر الموجودات فجاءت أبواب الكلام خمسة هي: الأمور العامة، والأعراض والجواهر، والإلـٰهيات والسمعيات. وقد جرت العادة بتصديرها بمباحث تجري مجرى السوابق لها تسمى بالمبادىء فرتبنا الكتاب على ستة مقاصد، ووجه الضبط أن المذكور فيه إن كان من مقاصد الكلام فإما سمعيات وهو المقصد السادس، أو عقليات مختص بالواجب وهو الخامس، أو بالممكن الجوهر وهو الرابع، أو العرض وهو الثالث، أو لا مختص بواحد وهو الثاني، وإن لم يكن من مقاصد الفن فهو المقصد الأول من الكتاب، ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق، في بعض البيّنات، وقد يقتضي الضبط والمناسبة إيراد شيء من مباحث تأتي في الآخر كمسألة الرؤية في الإلـٰهيات، وإعادة المعدوم في السمعيات.

= هذه الحيثية موضوعه (المرجع السابق ص ٥٥).

(١) يطلق النظر على معانٍ، فيراد به الرؤية والإحسان والرحمة، ونظر القلب، وهو المقصود هنا لأنه يقوم على التفكير الذي يكشف عن الحقيقة وقد دعا الله تعالى إليه فقال: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥] ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [الذاريات: ٢٠] ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذاريات: ٢١]، وهو واجب على المسلمين جميعًا ويعوّل عليه المعتزلة كل التعويل، لأن العقل قبل السمع، وكان الناس قبل ورود الشرائع يحتكمون إلى عقولهم فيحسنون ويقبحون، وما دام النظر واجبًا فالتقليد فاسد، ويؤدي إلى جحد الضرورة (انظر المغني للقاضي عبد الجبار ص د.هـ، والمقدمة ج ١٢).

المقصد الأول في المبادىء

وفيه ثلاثة فصول:

١ ـ الفصل الأول: في المقدمات.

٢ ـ الفصل الثاني: في مباحث العلم.

٣ ـ الفصل الثالث: في مباحث النظر.

الفصل الأول

في المقدمات[1]

أقول: رتبته على ثلاثة فصول لأن المبادىء منها ما رأوا تصدير كل علم بها كمعرفة حده وموضوعه وغايته ونحو ذلك فسمّاها بالمقدمات، وجعلها في فصل، ومنها ما صدروا بها علم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر، لأن تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على منكري حصول العلم أصلًا، واستفادته من النظر مطلقًا، أو في الإلـٰهيات خاصة يتوقف على ذلك، وليس في العلوم الإسلامية ما هو أليق ببيانه فجعلها في فصلين.

تعريف علم الكلام[2]

قال: **(الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية)**.

أقول: حصول الكيفيات النفسانية في النفس قد تكون بأعيانها وهو اتصاف بها، وقد تكون بصورها وهو تصور لها كالكريم يتصف بالكرم وإن لم يتصوره، وغير الكريم يتصوره وإن لم يتصف به، ولا خفاء في أن حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها بأعيانها بطريق النظر والاستدلال، فاحتيج

---

(١) المقدمات: هي تعريف علم الكلام وبيان موضوعه ومسائله إجمالًا وغايته ومنفعته وشرفه.

(٢) علم الكلام: ويسمّى بأصول الدين، وسماه أبو حنيفة النعمان بن ثابت بالفقه الأكبر، وفي مجمع السلوك في التصوف للشيخ سعد الدين الخيرأبادي: ويسمّى بعلم النظر والاستدلال أيضًا، ويسمّى أيضًا بعلم التوحيد والصفات. وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه (كشاف مصطلحات الفنون ص ٢٩). وعرّف ابن خلدون علم الكلام «بأنه العلم الذي يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات من مذاهب السلف وأهل السنّة» (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٦١٧). وقال الفارابي: إن الكلام صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الأفعال والآراء المحددة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالف من الأقاويل (إحصاء العلوم ص ٧١ ـ ٧٢).

إلى ما يفيد تصورها بصورة إجمالية تساويها صونًا للطلب والنظر عن إخلال بما هو منها، واشتغال بما ليس منها، وذلك هو المعنى بتعريف العلم، فكان من مقدماته وإنما كثر تركه سيما في العلوم الشرعية والأدبية لما شاع من تدوين العلوم بمسائلها ودلائلها، وتفسير ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها كذلك بطريق التعلم من العلم، أو التفهم من الكتاب وإذا تقرر هذا فنقول: الأحكام المنسوبة إلى الشرع منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية، وكانت الأوائل من العلماء ببركة صحبة النبيّ ﷺ وقرب العهد بزمانه وسماع الأخبار منه، ومشاهدة الآثار مع قلّة الوقائع والاختلافات، وسهولة المراجعة إلى الثقات مستغنين عن تدوين الأحكام، وترتيبها أبوابًا وفصولًا، وتكثير المسائل فروعًا وأصولًا إلى أن ظهر اختلاف الآراء، والميل إلى البدع والأهواء؛ وكثرت الفتاوى والواقعات، وأمست الحاجة فيها إلى زيادة نظر والتفات، فأخذ أرباب النظر والاستدلال في استنباط الأحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الإسلام، وأقبلوا على تمهيد أصولها وقوانينها، وتلخيص حججها وبراهينها، وتدوين المسائل بأدلتها، والشبه بأجوبتها، وسموا العلم باسم الفقه، وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الأكبر، والأكثرون خصوا العمليات باسم الفقه، والاعتقاديات بعلم التوحيد. والصفات تسمية بأشهر أجزائه وأشرفها وبعلم الكلام، لأن مباحثه كانت مصدرة بقولهم: الكلام في كذا وكذا ولأن أشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام الله تعالى[(١)] أنه قديم أو حادث، ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات، ولأنه كثر فيه من الكلام مع المخالفين

---

(١) كلام الله تعالى: هو القرآن الكريم، قال أهل السنّة والجماعة: القرآن ويسمّى بالكتاب أيضًا. كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقروءٌ بألسنتنا مسموع بآذاننا غير حالٌ فيها، أي مع ذلك ليس حالًا في المصاحف ولا في القلوب والألسنة والآذان، لأن كلام الله ليس من جنس الحروف والأصوات لأنها حادثة، وكلام الله صفة أزلية قديمة منافية للسكوت الذي هو ترك الكلام مع القدرة عليه والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات، بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى، يُلفظ ويُسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه، كما يقال: النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتًا وحرفًا، وتحقيقه أن للشيء وجودًا في الأذهان ووجودًا في الكتابة، فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الأذهان وهو على ما في الأعيان، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كقولنا: القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كقولك: قرأت نصف القرآن، أو المخيلة كقولك: حفظت القرآن، أو الأشكال كقولك: يَحرُم للمحدث مسّ القرآن. . . (كشاف مصطلحات الفنون ص ١٣٠٦ ـ ١٣٠٧).

والرد عليهم، ما لم يكثر في غيره. ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام، واعتبروا في أدلتها اليقين لأنه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر: أنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية[1] وهذا هو معنى العقائد الدينية أي المنسوبة إلى دين محمد ﷺ، سواء توقف على الشرع أم لا، وسواء كان من الدين في الواقع ككلام أهل الحق أم لا، ككلام المخالفين، وصار قولنا هو: العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية مناسبًا لقولهم في الفقه إنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية، وموافقًا لما نقل عن بعض عظماء الملة: إن الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها، وأن ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الأكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية، وعلم الله تعالى، وعلم الرسول ﷺ بالاعتقاديات، وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علمًا، ودخل علم علماء الصحابة بذلك، فإنه كلام وإن لم يكن، وسمي في ذلك الزمان بهذا الاسم، كما أن علمهم بالعمليات فقه، وإن لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب، وذلك إن كان متعلقًا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية، مكتسبًا من النظر في الأدلة اليقينية، أو كان ملكة يتعلق بها، بأن يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الأدلة، وإلى المعنى الأخير يشير قول (صاحب) المواقف[2] أنه علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه[3]، ومعنى إثبات العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد إلى التحقيق، أو إثباتها على الغير بحيث يتمكن من إلزام المعاندين، أو إتقانها وإحكامها، بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين، وعدل عن يقتدر به إلى يقتدر معه مبالغة في نفي الأسباب، واستناد الكل إلى خلق الله تعالى ابتداء على ما

---

(١) انظر الحاشية المتعلقة بتعريف علم الكلام قبل قليل.

(٢) هو عبد الرحمٰن بن ركن الدين أحمد بن عبد الغفار البكري القاضي، عضد الدين الإيجي (إيج بلدة من نواحي شيراز)، عالم بالأصول والمعاني والعربية، ولي القضاء، وجرت له محنة مع صاحب كرمان فحبسه بالقلعة فمات مسجونًا سنة ٧٥٦ هـ. له من المؤلفات: «عضد الدين»، «أخلاق عضد الدين»، «إشراق التواريخ»، «بهجة التوحيد»، «تحقيق التفسير في تكثير التنوير» في تفسير القرآن، «جواهر الكلام في مختصر المواقف» له، «الرسالة العضدية في الوضع»، «زبدة التاريخ في ترجمة إشراق التواريخ»، «شرح المقالة المفردة في صفة الكلام»، «شرح منتهى السول والأمل لابن الحاجب»، «عقائد العضدية»، «عيون الجواهر»، «الفوائد الغياثية» في المعاني والبيان، «الكواشف في شرح المواقف»، «المواقف السلطانية» في علم الكلام، وغير ذلك (كشف الظنون ٥/ ٥٢٧، طبقات السبكي ٦/ ١٠٨).

(٣) انظر كتاب المواقف ١/ ٣٣، ٣٤.

هو المذهب، وأورد على طرد تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو[١] والمنطق[٢] وغيرهما وعلى عكسه علم الكلام بعد إثبات العقائد لانتفاء الاقتدار حينئذٍ والجواب أن المراد هو علم يحصل معه الاقتدار البتة بطريق جري العادة، أي يلزمه حصول الاقتدار لزومًا عاديًا، وإن لم يبق ذلك الاقتدار دائمًا، ولا خفاء في أن الكلام كذلك بخلاف سائر العلوم، وأما مجموع العلوم التي من جملتها الكلام فهو وإن كان كذلك فليس بعلم واحد بل بعلوم جمة، وقد يجاب بأن المراد ما له مدخل في الاقتدار أو ما يلزم معه الاقتدار ولو على بعض التقادير والكلام بعد الإثبات بهذه الحيثية بخلاف سائر العلوم، ويعترض بأن للمنطق مدخلًا في الاقتدار وإن لم يستقل به، والاقتدار لازم مع كل علم على تقدير مقارنته للكلام. نعم لو أريد ما يلزم معه الاقتدار في الجملة بحيث يكون له مدخل في ذلك خرج غير المنطق، وفيما ذكرنا غنية عن هذا، مع أن في إثبات المدخل إشعارًا بالسببية ولو قال يقتدر به وأراد الاستعقاب العادي، كما في إثبات العقائد بإيراد الحجج على ما هو المذهب في حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج إلى شيء من ذلك.

---

(١) علم النحو: ويسمّى علم الإعراب أيضًا، وهو علم يعرف به كيفية التركيب العربي صحة وسقامًا، وكيفية ما يتعلق بالألفاظ من حيث وقوعها فيه، وسبب تسميته بعلم النحو ما قاله أبو الأسود الدؤلي: أنه دخل على أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب فوجد في يده رقعة فقلت: ما هذا يا أمير المؤمنين؟ فقال: إني تأملت كلام العرب فوجدته قد فسد بمخالطة هذه الحمراء، يعني الأعاجم، فأردت أن أضع شيئًا يرجعون إليه، ويعتمدون عليه، ثم ألقى إلي الرقعة وفيها مكتوب: الكلام كله اسم وفعل وحرف، وقال لي: انح هذا النحو وأضف إليه ما وقع إليك، فكنت كلما وضعت بابًا من أبواب النحو عرضته عليه إلى أن وصلت إلى ما فيه الكفاية. قال: ما أحسن هذا النحو الذي نحوت؟ فلذلك سمي النحو. ذكره ابن النديم في الفهرست والقفطي في إنباه الرواة.

(٢) علم المنطق: ويسمّى علم الميزان إذ به توزن الحجج والبراهين، وكان ابن سينا، يسميه خادم العلوم إذ ليس مقصودًا بنفسه، بل هو وسيلة إلى العلوم، فهو كخادم لها. والفارابي يسميه رئيس العلوم لنفاذ حكمه فيه، فيكون رئيسًا حاكمًا عليها، وإنما سمّي بالمنطق لأن النطق يطلق على اللفظ وعلى إدراك الكليات وعلى النفس الناطقة. والمنطق عند أرسطو: آلة للعلم وموضوعه هو العلم نفسه، أو هو صورة العلم، وعند ابن سينا المنطق: هو الصناعة النظرية التي تعرفنا من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدًا، والقياس الصحيح الذي يسمى برهانًا، أما عند الغزالي: فهو القانون الذي يميّز صحيح الحد والقياس عن غيره، فيتميّز العلم اليقيني عما ليس يقينيًا، وكأنه الميزان أو المعيار للعلوم كلها، ويعرفه الساوي صاحب «البصائر النصيرية»: بأنه قانون صناعي عاصم للذهن من الزلل، مميز لصواب الرأي عن الخطأ في العقائد بحيث تتوافق العقول السليمة على صحته (كشاف اصطلاحات الفنون ص ٤٤ - ٤٧، ١٦٥٩).

موضوعه . . .

قال: **(وموضوعه العلوم من حيث يتعلق به إثباتها)**[(١)].

أقول: اتفقت كلمة القوم على أن التميز العلوم في أنفسها إنما هو بحسب تمايز الموضوعات، فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع لإفادة لما به يتميز بحسب الذات بعد ما أفاد التعريف التمييز بحسب المفهوم، وأيضًا في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة إحاطة بها إجمالًا بحيث إذا قصد تحصيل تفاصيلها لم ينصرف الطلب عما هو منها إلى ما ليس منها، ولا شك أن جهة وحدة مسائل العلم أولًا وبالذات هو الموضوع إذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ما سنفصله، وتحقيق المقام أنهم لما حاولوا معرفة أحوال الأشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وصنعوا الحقائق أنواعًا وأجناسًا وغيرها، كالإنسان والحيوان والموجود، وبحثوا عن أحوالها المختصة وأثبتوها لها بالأدلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها أعراض ذاتية لتلك الحقائق، سموها بالمسائل، وجعلوا كل طائفة منها يرجع إلى واحد من تلك الأشياء بأن تكون موضوعاتها نفسه أو جزءًا له أو نوعًا منه أو عرضًا ذاتيًا له علمًا خاصًا يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرًا إلى ما لتلك الطائفة على كثرتها، واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع أي الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم، قد يتحد من جهات أخرى كالمنفعة والغاية ونحوهما، ويؤخذ لها من بعض تلك الجهات ما يفيد

---

(١) قالوا: كل علم من العلوم المدونة لا بد فيه من أمور ثلاثة: الموضوع والمسائل والمبادىء، وموضوع كل علم ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وتوضيحه أن كمال الإنسان بمعرفته أعيان الموجودات من تصوراتها والتصديق بأحوالها على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية. . . والمقصود في كل علم مدوّن بيان أحوال موضوعه: أي أحواله التي توجد فيه ولا توجد في غيره ولا يكون وجودها فيه بتوسط نوع مندرج تحته، فإن ما يوجد في غيره لا يكون من أحواله حقيقةً بل هو من أحوال ما هو أعم منه. ويجوز أن تكون الأشياء الكثيرة موضوعًا لعلم واحد، ولكن بشرط تناسبها، بأن تكون مشتركة في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة، فإنها تشارك في جنسها وهو المقدار، أو في عرضي كبدن الإنسان وأجزائه والأغذية والأدوية والأركان والأمزجة، وغير ذلك إذا جعلت موضوعات للطب، فإنها تتشارك في كونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية القصوى في ذلك العلم. وفي الخلاصة: موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية. أما المسائل فهي القضايا التي يُطلب بيانها في العلوم وهي في الأغلب نظريات، أما المبادىء فهي التي تتوقف عليها مسائل العلم، أي تتوقف على نوعها مسائل العلم، أي التصديق بها إذ لا توقف للمسألة على دليل مخصوص. (كشاف اصطلاحات الفنون ص ٧ ـ ١٤).

تصورّها إجمالًا، ومن حيث إن لها وحدة فيكون حدًا للعلم إن دلّ على حقيقة مسماه أعني ذلك المركب الاعتباري.

(كما يقال: هو علم يبحث فيه عن كذا أو علم بقواعد كذا، وإلا فرسمًا)(١).

كما يقال هو علم يقتدر به على كذا، أو يحترز عن كذا، أو يكون آلة لكذا، فظهر أن الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرًا إلى ذاتها وإن عرضت لها جهات أخر كالتعريف والغاية، فإنه لا معنى لكون هذا علمًا وذاك علمًا آخر سوى أنه يبحث هذا عن أحوال شيء وذلك عن أحوال شيء آخر مغاير له بالذات أو بالاعتبار، فلا يكون تمايز العلوم في أنفسها، وبالنظر إلى ذواتها إلا بحسب الموضوع، وإن كانت تتمايز عند الطالب بما لها من التعريفات والغايات ونحوهما، ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها أيضًا بحسب الموضوع، بمعنى أن موضوع أحد العلمين إن كان مباينًا لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الإطلاق، وإن كان أعم منه، فالعلمان متداخلان، وإن كان موضوعهما شيئًا واحدًا بالذات متغايرًا بالاعتبار أو شيئين متشاركين في جنس أو غيره، فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت في موضعها وبالجملة فقد أطبقوا على امتناع أن يكون شيء واحد موضوعًا لعلمين من غير اعتبار تغاير، بأن يؤخذ في أحدهما مطلقًا، وفي الآخر مقيدًا أو يؤخذ في كل منهما مقيدًا بقيد آخر، وامتناع أن يكون هو موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس أو غاية أو غيرهما، إذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك، لا يقال العلم مختلف باختلاف المعلوم أعني المسائل، وهي كما تختلف باختلاف الموضوع، فكذا تختلف باختلاف المحمول، فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بأن يكون البحث عن بعض من الأعراض الذاتية علمًا، وعن بعض آخر علمًا آخر مع اتحاد الموضوع، على أن هذا أقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي مأخذ للجنس، والأعراض الذاتية بمنزلة الصورة، وهي مأخذ للفصل الذي به كمال التميز: لأنا نقول حينئذٍ: لا ينضبط أمر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علومًا جمّة ضرورة اشتماله على أنواع جمّة من الأعراض الذاتية مثلًا يكون الحساب علومًا متعددة بتعدد محمولات المسائل من الزوج والفرد وزوج الزوج، وزوج الفرد إلى غير ذلك، وكذا سائر العلوم، والغلط إنما نشأ من عدم

---

(١) الرسم: هو القول المؤلف من أعراض الشيء وخواصه التي تخصها جملتها بالاجتماع وتساوية (معيار العلم في المنطق للإمام الغزالي ص ٢٥٥).

التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة أعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما. وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولو أريد هذا لكان كل مسألة علمًا على حدة، وأيضًا مبنى الاتحاد، والاختلاف، وما يتبعه من التباين والتناسب، والتداخل يجب أن يكون أمرًا معينًا بيّنًا أو مبنيًا وذلك هو الموضوع[١] إذ لا ضبط للأعراض الذاتية[٢] ولا حصر، بل لكان أحد أن يثبت ما استطاع، وإنما يتبيّن بتحققها في العلم نفسه، ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودًا اسمية، وربما تصير بعد إثباتها حدودًا حقيقية بخلاف حدود الموضوع وأجزائه، فإنها حقيقية، وأما حديث المادة والصورة فكاذب، لأن كلًا من الموضوع، والمحمول[٣] جزء مادي من القضية، وإنما الصوري هو الحكم على أن الكلام ليس في المسألة، بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم، ولا خفاء في أن المسائل مادة له ومرجع الصورة إلى جهة الاتحاد إذ بها تصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة فإن قلت: اشتراط تشارك موضوعات العلم الواحد في جنس أو في غيره لا يدفع اختلال أمر اتحاد العلم واختلافه إذ قلما يخلو موضوعا العلمين عن تشارك في ذاتي أو عرضي أقله الوجود بل مثل الحساب، والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار، الداخلين تحت جنس هو الكم لا يجعل علمًا واحدًا بل علمين متساويين في الرتبة، بخلاف علم النحو[٤] الباحث عن أنواع الكلمة، قلت:

إذا كان البحث عن الأشياء من جهة اشتراكها في ذلك الأمر ومصداقه أن يقع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك. فالعلم واحد وإلا فمتعدد، ألا ترى أن الحساب

---

(١) الموضوع: قد يقال لكل شيء من شأنه أن يكون له كمال ما وكان ذلك الكمال حاضرًا، وهو الموضوع له (معيار العلم في المنطق ص ٢٨٨). والموضوعات: هي الأمور التي توضع في العلوم، وتطلب أعراضها الذاتية، والذاتي هو الذي يلحق الشيء لا لمعنى أعم منه ولا لمعنى أخصّ منه، بل لذاته.

(٢) العَرَض: هو الذي ليس وجوده شرطًا لوجود الشيء، وهو ينقسم إلى لازم وإلى مفارق، وإلى ما يعم الشيء وغيره. فيسمّى عرضًا عامًا، وإلى ما يخص الشيء فيسمى خاصة، وإلى ذاتي وغير ذاتي، والعرض الذاتي هو الذي يلحق الشيء لا لمعنى أعم منه ولا لمعنى أخصّ منه بل لذاته (معيار العلم في المنطق ص ٦٩، ٧٠).

(٣) المحمول: عند المنطقيين هو المحكوم به في القضية الحملية دون الشرطية، وفي الشرطية يسمى مقدمًا. (كشاف اصطلاحات الفنون ص ١٤٩٠)، والمحمول والموضوع عند المنطقيين بمنزلة المسند والمسند إليه عند النحاة. قال ابن سينا: والمحمول هو المحكوم به أنه موجود أو ليس بموجود لشيء آخر (كتاب النجاة ص ١٣).

(٤) تقدم التعريف بعلم النحو قبل قليل.

والهندسية لا ينظران في الزمان الذي هو من أنواع الكم، وإلى هذا يشير كلام الشفاء[(١)] أن كلًا من الحساب، والهندسة إنما يجعل علمًا على حدة لكونه ناظرًا فيما يعرض لموضوعه من حيث هو وهو العدد للحساب والمقدار للهندسة، ولو كانا ينظران فيهما من جهة ما هو كم لكان موضوع كل منهما الكم أو كان العلمان علمًا واحدًا ولو نظر كل منهما في موضوعه من حيث هو موجود لما تميّز عن الفلسفة الأولى، فإن قلت كما صرّحوا بذلك الموضوع من المقدمات، فقد صرّحوا بكونه جزءًا من العلم على حدة وبكونه من مبادئه التصورية، فما وجه ذلك؟ قلت:

أرادوا أن التصديق بهلية ذات الموضوع كالعدد في الحساب جزء منه بدليل تعليلهم ذلك بأن ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له؟ وتصوره من المبادىء التصورية والتصديقَ بموضوعيته من المقدمات، وأما تصور مفهوم الموضوع أعني ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية ففي صناعة البرهان من المنطق. فهذه أمور أربعة ربما يقع فيه الاشتباه، وإنما لم يجعلوا التصديق بهلية الموضوع من المبادىء التصديقية، كما جعلوا تصوره من المبادىء التصورية، لأنهم أرادوا بها المقدمات التي منها تتألف قياسات العلم، وإنما لم يجعل التصديق بالموضوعية من الأجزاء المادية لأنه إنما يتحقق بعد كمال العلم فهو بثمراته أشبه منه بأجزائه، مثلًا إذا قلنا العدد موضوع الحساب لأنه إنما ينظر في أعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك إلا بعد الإحاطة بعلم الحساب، فكان التصديق بالموضوعية إجمالًا من سوابق العلم، وتحقيقًا من لواحقه، وينبغي أن يعلم أن لزوم هذه الأمور إنما هو في الصناعات النظرية البرهانية، وأما في غيرها فقد يظهر كما في الفقه والأصول. وقد لا يظهر إلا بتكلف كما في بعض الأدبيات، إذ ربما تكون الصناعة عبارة عن عدة أوضاع واصطلاحات، وتنبيهات متعلقة بأمر واحد من غير أن يكون هناك إثبات أعراض ذاتية لموضوع بأدلة مبنية على مقدمات، وإنما أطنبنا بإيراد هذه المباحث مع أنها في نظر صناعة البرهان من قبيل الواضحات لما تطرقت إليها بعد انعدام قواعد الصناعات الخمس من الشبيهات، إذا تقرر هذا.

فنقـول:

---

(١) الشفاء: هو كتاب «الشفاء في المنطق»، لأبي علي حسين بن عبد الله المعروف بابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ، وشرحه أبو عبد الله محمد بن أحمد الأديب التجاني البجائي، صاحب «تحفة العروس»، واختصره شمس الدين عبد الحميد بن عيسى الخسروشاهي التبريزي (كشف الظنون ٢/ ١٠٥٥).

موضوع علم الكلام[(١)]

موضوع علم الكلام هو المعلوم[(٢)] من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية لما أنه يبحث عن أحوال الصانع من القدم، والوحدة والقدرة، والإرادة وغيرها، وأحوال الجسم والعرض من الحدوث، والافتقار والتركب من الأجزاء، وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة إسلامية، أو وسيلة إليها، وكل هذا بحث عن أحوال:

المعلوم وهو كالموجود بين الهلية والشمول لموضوعات سائر العلوم الإسلامية، فيكون الكلام فوق الكل، **(إلا أنه أوثر على الموجود ليصح على رأي مَن يقول بالموجود)** الذهني، ولا يفسر العلم بحصول الصورة في العقل، ويرى مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام فإن قيل: إن أريد بالمعلوم أو الموجود مفهومه، فكثير من محمولات المسائل بل أكثرها أخص منه وهو ظاهر، وإن أريد معروضه فأعم كرؤية

---

(١) قال التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ص ٣٠: وموضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث إنه يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقًا قريبًا أو بعيدًا، وذلك لأن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع، وإما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من الجواهر الفردة. وجواز الخلاء وانتفاء الحال، وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليها في المعاد، وكون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته، والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود، والمعدوم والحال، فإن حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلّق به إثباتها تعلقًا قريبًا، وإن حكم عليه بما هو وسيلة إليها تعلّق به إثباتها تعلقًا بعيدًا، وللبعد مراتب متفاوتة، وقد يقال: المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله أيضًا، فأولى أن يقال من حيث إنه يثبت له ما هو من العقائد أو وسيلة إليها. وقال القاضي الأرموي: موضوعه ذات الله تعالى إذ يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي هي صفاته الثبوتية والسلبية، وعن أفعاله إما في الدنيا كحدوث العالم، وإما في الآخرة كالحشر، وعن أحكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الإمام في الدنيا من حيث إنهما واجبان عليه تعالى أو لا، والثواب والعقاب في الآخرة من حيث إنهما يجبان عليه أم لا، وفيه بحث وهو أن موضوع العلم لا يبيّن وجوده فيه، أي في ذلك العلم، فيلزم إما كون إثبات الصانع بيّنًا بذاته وهو باطل، أو كونه مبيّنًا في علم آخر سواء كان شرعيًا أو لا، وهو أيضًا باطل لأن إثباته تعالى هو المقصود الأعلى في هذا العلم، وأيضًا كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعي. بل احتياجه إلى ما ما ليس علمًا شرعيًا مع كونه أعلى منه مما يستنكر جدًا، وقال حجة الإسلام الغزالي: موضوعه الموجود بما هو موجود، أي من حيث هو هو غير مقيّد بشيء، ويمتاز الكلام عن الإلـهي باعتبار أن البحث فيه على قانون الإسلام لا على قانون العقل، وافق الإسلام أو لا، كما في الإلـهي، وفيه أيضًا بحث، إذ قانون الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية إذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الإسلام قطعًا، مع أن المخطىء من أرباب علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام.

(٢) المعلوم: هو ما يدرك ويتصور في الجملة لأنه هو الذي يعم الموجود والمعدوم والحال.

الصانع وقدم كلامه، وحدوث الجسم ونحو ذلك، ولا خلاف في أن الأخص لا يكون عرضًا ذاتيًا، والأعم لا يستعمل على عمومه كالمساواة العارضة للعدد بواسطة الكم لا يستعمل في الحساب إلا بعد التخصيص بالمساواة العددية، وإنما الخلاف في أنه قبل التخصيص، هل يسمى عرضًا ذاتيًا أم لا . . . ؟

قلنا لزوم الاختصاص ليس بالنظر إلى موضوع المسألة، بل موضوع العلم أعم من أن يكون على الإطلاق أو التقابل كالعدد لا يخلو عن الزوجية، والفردية ألا يرى أن الزوج يحمل على مضروب الفرد في الزوج مع كونه أعم منه. قال في الشفاء: العرض الذاتي قد يكون مساويًا للموضوع، كمساواة الزوايا الثلاث للقائمتين للمثلث، وقد يكون أخص منه مطلقًا كالزوج للعدد أو من وجه كالمساواة للعدد فإنها عرض ذاتي له لكون جنسه وهو الكم مأخوذًا في حدها ثم إنهما قد يوجدان معًا، وقد يوجد العدد بدونها وهو ظاهر، وبالعكس كما في المقادير وقد يكون أعم منه مطلقًا كالزوج لمضروب الفرد في الزوج.

مسائل علم الكلام(١)

(قال: مسائلة القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية).

أقول: قد يجعل من مقدمات العلم تصور مسائله إجمالًا لإفادته زيادة التميز وقيد القضايا بالنظرية، لأنه لم يقع خلاف في أن البديهي لا يكون من المسائل، والمطالب

(١) المسائل هي القضايا التي يُطلب بيانها في العلوم وهي في الأغلب نظريات، وقد تكون ضرورية فتورد في العلم إما لاحتياجها إلى تنبيه يزيل عنها خفاءها، أو لبيان لمّيتها، لأن القضية قد تكون بديهية دون لمّيتها ككون النار محرقة فإنه معلوم الإنية أي الوجود مجهول اللمّية. ثم للمسائل موضوعات ومحمولات، أمّا موضوعها فقد يكون موضوع العلم، كقولنا: كل مقدار إمّا مشارك للآخر أو مباين، والمقدار موضوع علم الهيئة، وقد يكون موضوع العلم مع عرض ذاتي كقولنا: كل مقدار وسط في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطوفان. فقد أخذ في المسألة المقدار مع كونه وسطًا في النسبة وهو عرض ذاتي، وقد يكون نوع موضوع العلم كقولنا: كل خط يمكن تنصيفه فإن الخط نوع من المقدار، وقد يكون نوعًا من عرض ذاتي، كقولنا: كل خط قام على خط فإن زاويتي جنبتيه قائمتان أو مساويتان لهما، فالخط نوع من المقدار، وقد أخذ في المسألة مع قيامه على خط وهو عرض ذاتي، وقد يكون عرضًا ذاتيًا، كقولنا: كل مثلث متساوي الساقين فإن زاويتي قاعدته متساويتان، وبالجملة فموضوعات المسائل هي موضوعات العلم أو أجزاؤها أو أغراضها الذاتية أو جزئياته، وأما محمولاتها فالأعراض الذاتية لموضوع العلم فلا بد أن تكون خارجة عن موضوعاتها، لامتناع أن يكون جزء الشيء مطلوبًا بالبرهان لأن الأجزاء بيّنة الثبوت للشيء (كشاف اصطلاحات الفنون ص ١١ ـ ١٢).

العملية، بل لا معنى للمسألة إلا ما يسأل عنه، ويطلب بالدليل، نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي ليتبيّن لميته وهو من هذه الحيثية كسبي لا بديهي وقد تجعل الصناعة عبارة عن عدة أوضاع واصطلاحات وأحكام بيّنة تفتقر إلى تنبيه هي مسائلها، وعلى هذا ينبغي أن يحمل ما وقع في تجريد المنطق من أن المسائل ما يبرهن عليها في العلم، إن لم تكن بيّنة.

غاية علم الكلام

(قال: وغايته تحلية الإيمان بالإيقان ومنفعته الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد).

أقول: ما يتأدى إليه الشيء ويترتب عليه يسمى من هذه الحيثية غاية، ومن حيث يطلب للفعل غرضًا، ثم إن كان مما يتشوقه الكل طبعًا يسمى منفعة، فيصدر العلم يذكر غايته ليعلم أنه هل يوافق غرضه أم لا...؟ ولئلا يكون نظره عبثًا أو ضلالًا ومنفعته ليزداد طالبه جدًا ونشاطًا. وغاية الكلام أن يصير الإيمان، والتصديق بالأحكام الشرعية متيقنًا محكمًا لا تزلزله شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام أمر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي إلى الفساد وفي الآخرة النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد.

علم الكلام أشرف العلوم

(قال: فهو أشرف العلوم).

أقول: لما تبيّن أن موضوعه أعلى الموضوعات، ومعلومه أجل المعلومات، وغايته أشرف الغايات، مع الإشارة إلى شدة الاحتياج إليه، وابتناء سائر العلوم الدينية عليه، والإشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينيات يتطابق عليها العقل والشرع تبيّن أنه أشرف العلوم لأن هذه، جهات شرف العلم، وما نقل عن السلف من الطعن فيه[1]، فمحمول على ما

---

(١) مما نقل عن السلف في الطعن في علم الكلام، ما قاله أبو المعالي الجويني: يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما تشاغلت عنه (تلبيس إبليس لابن الجوزي ص ٨٤ ـ ٨٥). وقال الإمام مالك: إياكم والبدع، قيل: يا أبا عبد الله وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته، وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وقال أيضًا: الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا ـ يقصد المدينة المنوّرة ـ يكرهونه وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهم والقدر، وما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل (تمهيد لتاريخ الفلسفة للشيخ مصطفى عبد الرزاق ص ١٥٥). وقال الإمام أبو حنيفة: لعن الله عمرو بن عبيد فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام (مختصر=

إذا قصد التعصب في الدين، وإفساد عقائد المبتدئين، والتوريط في أودية الضلال بتزيين ما للفلسفة من المقال.

(قال: والمتقدمون على أن موضوعه الموجود من حيث هو، ويتميز عن الإلـٰهي بكون البحث فيه على قانون الإسلام أي ما علم قطعًا من الدين كصدور الكثرة عن الواحد ونزول الملك من السماء وكون العالم محفوفًا بالعدم والفناء إلى غير ذلك مما تجزم به الملّة دون الفلسفة لا ما هو الحق ولو ادعاء لمشاركة الفلسفة ككلام المخالف).

أقول: أخر هذه المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظة على انتظام الكلام في بيان الموضوع والمسائل والغاية، فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود، لرجوع مباحثه إليه، على ما قال الإمام حجة الإسلام(١) أن المتكلم ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود فيقسمه إلى قديم ومحدث، والمحدث إلى جوهر وعرض، والعرض إلى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة وإلى ما لا يشترط كاللون والطعم، ويقسم الجوهر إلى الحيوان والنبات والجماد، ويبين أن اختلافها بالأنواع أو بالأعراض، وينظر في القديم فيتبين أنه لا يتكثر ولا يتركب وأنه يتميز عن المحدث بصفات تجب له، وأمور تمتنع عليه، وأحكام تجوز في حقه من غير وجوب أو امتناع، ويبين أن أصل الفعل جائز عليه، وأن العالم فعله الجائز فيفتقر بجوازه إلى محدث، وأنه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وأن هذا واقع وحينئذٍ ينتهي تصرف العقل ويأخذ

= جامع بيان العلم وفضله)، وقال الإمام الشافعي: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد ويحملوا على الإبل ويطاف بهم في العشائر والقبائل وينادي عليهم: هذا جزاء مَن ترك الكتاب والسنّة وأقبل على الكلام (تلبيس إبليس لابن الجوزي). وقال الإمام أحمد بن حنبل لأحد طلابه عندما سأله رأيه في هؤلاء أصحاب الكلام: لا تجالسهم ولا تكلم أحدًا منهم، فقال له: إني ربما رددت عليهم، قال: فاتق الله ولا ينبغي أن تنصب نفسك، وتشتهر بالكلام ولو كان في هذا خير لتقدمنا فيه الصحابة، هذه كلها بدعة، قال الطالب: إني لست أطلبهم ولا أدق أبوابهم، ولكني سمعتهم يتكلمون بالكلام ولا أحد يرد عليهم، ولا أصبر حتى يرد عليهم، فقال الإمام أحمد: إن جاءك مسترشدًا فأرشده. وقال الإمام الغزالي في كتابه «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» ص ٨٩: من أشد الناس غلوًا وإسرافًا طائفة من المتكلمين كفّروا عوام المسلمين وزعموا أن مَن لا يعرف الكلام معرفتهم ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتهم التي حرروها فهو كافر...

(١) حجة الإسلام: هو محمد بن محمد بن محمد الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي الطوسي الشافعي ولد سنة ٤٥٠ هـ وتوفي سنة ٥٠٥، من مصنّفاته: «الأجوبة المسكتة عن الأسئلة المبهتة»، «إحياء علوم الدين»، «مقاصد الفلاسفة»، «تهافت الفلاسفة»، «التبر المسبوك في نصائح الملوك»، «جواهر القرآن»، «السر المصون والجوهر المكنون»، «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، وغير ذلك الكثير (كشف الظنون ٦/ ٧٩ ـ ٨٠).

في التلقي من النبيّ عليه الصلاة والسلام الثابت عنده صدقه ومقبول ما يقوله في الله تعالى، وفي أمر المبدأ والمعاد ولما كان موضوع العلم الإلـٰهي من الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد الموجود هـٰهنا بحيثية كونه متعلقًا للمباحث الجارية على قانون الإسلام، فتميز الكلام عن الإلـٰهي بأن البحث فيه إنما يكون على قانون الإسلام، أي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملّة، والقواعد المعلومة قطعًا من الكتاب والسنّة والإجماع، مثل كون الواحد موجد للكثير، وكون الملك نازلًا من السماء، وكون العالم مسبوقًا بالعدم، وفانيًا بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الإسلام دون الفلسفة، وإلى هذا أشار مَن قال: الأصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنّة، أي التعلّق بهما وكون مباحثه منتسبة إليهما جارية على قواعدهما على ما هو معنى انتساب العقائد إلى الدين وقيل المراد بقانون الإسلام أصوله من الكتاب والسنّة، والإجماع والمعقول الذي لا يخالفها، وبالجملة فحاصله أن يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريًا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة، لا أن يكون جميع المباحث حقة في نفس الأمر، منتسبة إلى الإسلام بالتحقيق، وإلا لما صدق التعريف على كلام المجسمة[١] والمعتزلة[٢] والخوارج[٣] ومَن يجري مجراهم، وعلى هذا لا يرد الاعتراض

---

(١) المجسمة: فرقة يقولون إن الله جسم حقيقة، فقيل هو مركب من لحم ودم، وقيل: هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه، ومنهم مَن يبالغ ويقول: إنه على صورة إنسان، فقيل: شاب أمرد جعد قطط، وقيل: هو شيخ أشمط الرأس واللحية، تعالى الله عن ذلك علوًا كثيرًا، وقالوا: إن الفعل لا يصح إلا من جسم، والكرامية قالوا: هو جسم أي موجود. وقد افترقوا فرقًا عديدة، وهم قد خرجوا عن دين الإسلام بكفرهم وغلوهم (موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية ص ٢٤٠، معجم الفرق الإسلامية ص ٢١٣، كشاف اصطلاحات الفنون ص ١٤٧٣).

(٢) المعتزلة: فرقة تقول بنفي صفات الله سبحانه وتعالى، وأن الله ليس خالقًا لأفعال العبد، وأن القرآن محدث ومخلوق، وكان التوحيد في رأيهم أن الله تعالى عالم بذاته وقادر بذاته، وسموا معتزلة لأن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، اللذين كانا من تلاميذ الحسن البصري، ادعيا أن الفاسق ليس بمؤمن وليس بكافر، وجلسا في ناحية خاصة من المسجد، فقيل عنهما إنهما اعتزلا حلقة الحسن البصري فسموا معتزلة (المرجع السابق).

(٣) الخوارج: تسمى هذه الطائفة الخوارج والحرورية والنواصب والشراة، أما الخوارج فجمع خارج وهو الذي خلع طاعة الإمام عليّ بن أبي طالب وأعلن عصيانه، وعلماء الفقه الإسلامي يسمون من فعل ذلك: الباغي وجمعه بغاة. وأما الحرورية: فنسبة إلى حروراء، القرية التي نزل بها الخوارج الذين خالفوا الإمام عليّ وبها كان تحكيمه واجتماعه، وأما الشراة يزعمون أنهم باعوا أنفسهم لله تعالى، يشيرون إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ﴾ [التوبة: ١١١]=

بأن قانون الإسلام ما هو الحق من مسائل الكلام فإن أريد الحقية والانتساب إلى الإسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتميز الكلام عن غيره، لأنه ليس لازمًا بيّنًا، إذ كل من المتكلم وغيره يدعي حقية مقاله، ولم يصدق التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعده مع أنه كلام وفاقًا، وإن أريد بحسب اعتقاد الباحث حقًا كان أو باطلًا، لم يتميز الكلام بهذا القيد عن الإلٰهي لاشتراكهما في ذلك.

اختلاف الباحثين في حقيقة علم الكلام

(قال: فإن قيل: قد يبحث مع نفي الوجود الذهني عن أحوال ما لا يعتبر وجوده كالنظر والدليل وما لا وجود كالمعدوم والحال قلنا: ولواحق ولو سلم فنفي الذهني رأي البعض).

أقول: اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بأنه قد يبحث عن أحوال ما لا يعتبر وجوده، وإن كان موجودًا كالنظر والدليل وعن أحوال ما لا وجود له أصلًا كالمعدوم والحال ولا يجوز أن يؤخذ الموجود أعم من الذهني والخارجي ليعم الكل، لأن المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني، والجواب:

إنا لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام، بل مباحث النظر والدليل من مباديه على ما قررنا وبحث المعدوم والحال من لواحق مسألة الوجود توضيحًا للمقصود وتتميمًا له بالتعرض لما يقابله لا يقال بحث إعادة المعدوم، واستحالة التسلسل[1]، ونفي

= وخصومهم يقولون: إن الشاري اسم الفاعل من شر الشرر إذا زاد وتفاقم (مقالات الإسلاميين ١/ ١٦٧).

(١) التسلسل: هو ترتب أمور غير متناهية عند الحكماء وكذا عند المتكلمين، وأما التسلسل المستحيل عندهم فترتب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود، واستحالة التسلسل عند الحكماء مشروطة بشرطين اجتماع الأمور الغير متناهية في الوجود والترتيب بينها إما وضعًا أو طبعًا، وعند المتكلمين ليست مشروطة بشرطين مذكورين، بل كل ما ضبطه الوجود يستحيل فيه التسلسل، ويؤيده ما وقع في شرح حكمة العين: أقسام التسلسل أربعة، لأنه إما أن لا تكون أجزاء السلسلة مجتمعة في الوجود أو تكون، والأول هو التسلسل في الحوادث، والثاني إما أن يكون بين تلك الأجزاء ترتّب طبيعي وهو كالتسلسل في العلل والمعلولات ونحوها من الصفات والموصوفات المترتبة الموجودة معًا، أو وضعي وهو التسلسل في الأجسام، أو لم يكن بينها ترتّب، وهو التسلسل في النفوس البشرية. والأقسام بأسرها باطلة عند المتكلمين دون الأول، والرابع عند الحكماء (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/ ٤٢٩).

الهيولى[١]، وأمثال ذلك من المسائل قطعًا، لأنا نقول هي راجعة إلى أحوال الموجود بأنه هل يعاد بعد العدم؟ وهل يتسلسل إلى غير النهاية؟ وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة؟ ولو سلم أنها من المسائل فإنما يريد ما ذكرتم لو أريد بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك. بل الموجود على الإطلاق ذهنيًا كان أو خارجيًا واجبًا أو ممكنًا جوهرًا أو عرضًا إلى غير ذلك.

فمباحث النظر والدليل من أحوال الوجود العيني وإن لم يعتبره. والبواقي من أحوال الوجود الذهني[٢]، وكثير من المتكلمين يقولون به على ما يصرح بذلك كلامهم، ومَن لم يقل فعليه العدول إلى المعلوم.

(قال: وقيل موضوعه ذات الله تعالى وحده أو مع ذات الممكنات من حيث استنادها إليه لما أنه يبحث عن ذلك ولهذا يعرف: بالعلم الباحث عن أحوال الصانع من صفاته الثبوتية، والسلبية، وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة أو عن أحوال الواجب، وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام.

فإن قيل: قد يبحث في الأمور العامة والجواهر والأعراض عن أحوال الممكنات لا على وجه الاستناد قلنا على سبيل الاستطراد للتكميل أو الحكاية للتزييف أو المبدأية من التحقيق، وإلا فهو من فضول الكلام.

فإن قيل: مبادئه يجب أن تكون بيّنة بنفسها إذ ليس فوقه علم شرعي.

---

(١) الهيولى: بالفتح وضم الياء المثناة التحتانية: هي عند الحكماء شيء قابل للتصور مطلقًا من غير تخصيص بصورة معينة، ويسمّى بالمادة كما وقع في بحر الجواهر، وجاء في كشف اللغات، الهيولى: شيء تظهر فيه صور الأسماء، وذلك ما يسميه الصوفية الأعيان الثابتة، والمتكلمون: حقائق الأشياء، والحكماء: ماهيات الأشياء (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٧٤٧)، وفي معجم الباقلاني ص ٤٥٣: الهيولى: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، واصطلاحًا جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية. وقال الإمام الغزالي في معيار العلم في المنطق ص ٢٩٣: الهيولى: هي جوهر، وجوده بالفعل، إنما يحصل بقبوله الصورة الجسمانية كقوة قابلة للصور، وليس له في ذاته صورة، إلا بمعنى القوة.

(٢) الوجود العيني والوجود الذهني: ينقسم الوجود إلى العيني أي الخارجي، وإلى الذهني حقيقةً وإلى اللفظي والخطي مجازًا، إذ ليس في اللفظ والخط من الإنسان التشخّص ولا الماهية. كما في الخارج والذهن، بل الاسم في اللفظي وصورته في الخطي، وكل من الوجود العيني والذهني يستعمل لمعنيين: أحدهما أن الموجود الخارجي ما يكون اتصافه بالوجود خارج الذهن، والموجود الذهني هو ما يكون اتصافه بالوجود في الذهن (كشاف اصطلاحات الفنون ص ١٧٦٧).

قلنا: قد تبيّن مبادىء العلم فيه أو في علم أدنى، لا على وجه الدور ومبادىء الشرعي في غير الشرعي، كالأصول في العربية).

أقول: ذهب القاضي الأرموي[١] من المتأخرين، إلى أن موضوع الكلام ذات الله تعالى، لأنه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية، وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا، ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار، وحدوث العالم، وخلق الأعمال، وكيفية نظام العالم، كالبحث عن النبوّات وما يتبعها أو بأمر الآخرة، كبحث المعاد وسائر السمعيات، فيكون الكلام هو العلم الباحث عن أحوال الصانع، من صفاته الثبوتية والسلبية، وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة، وتبعه صاحب الصحائف[٢] إلا أنه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي، وذات الممكنات من حيث استنادها إلى الله تعالى، لما أنه يبحث عن أوصاف ذاتية لذات الله تعالى من حيث هي، وأوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث إنها محتاجة إلى الله تعالى، وجهة الوحدة هي الموجود، وكان هو العلم الباحث عن أحوال الصانع، وأحوال الممكنات من حيث احتياجها إليه على قانون الإسلام، وينبغي أن يكون هذا معنى ما قال: هو العلم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، وإلا فلا معنى للبحث عن نفس الموضوع، لكنه أجاب: بأن المراد بذات الله تعالى في التعريف الذات من حيث الصفات، كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية، والبحث عنها من قبيل المسائل، كالبحث عن نفس الصفات هو الذات من حيث هي ولا بحث عنها في العلم، وهذا يشعر بأن المحمول في قولنا الواجب ليس بجوهر[٣]

---

(١) الأرموي: هو محمد بن الحسين القاضي، تاج الدين الأرموي الشافعي المتوفى سنة ٦٥٦ هـ، له: «الحاصل من المحصول» وهو مختصر المحصول للفخر الرازي (كشف الظنون ٦/ ١٢٦).

(٢) صاحب الصحائف: هو كتاب الصحائف في الكلام، من شروحه «المعارف في شرح الصحائف» لشمس الدين محمد السمرقندي، وشرحه البهشتي بشرحين (كشف الظنون ٢/ ١٠٧٥).

(٣) الجوهر: هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضًا واحدًا لأنه متى كان كذلك كان جوهرًا، والدليل على إثباته علمنا بأن الفيل أكبر من الذرة، فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرة، لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر، كما أنه ليس بأكثر مقادير منه (معجم الباقلاني ص ١٢٢، ١٢٣). وقال الغزالي في معيار العلم في المنطق ص ٢٩١: يقال: جوهر لذات كل شيء، كالإنسان، ويقال: جوهر لكل موجود وذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى تقارنها حتى يكون بالفعل، وهو معنى قولهم: الجوهر قائم بنفسه، ويقال: جوهر لما كان بهذه الصفة وكان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه. وقال ابن سينا في النجاة ص ١٢٦: الجوهر هو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع، أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه لا بتقويمه، ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء منذ عهد أرسطو. =

ولا عرض[1] هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضية.

فإن قيل: لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده أو مع ذات الممكنات من حيث الاستناد إليه لما وقع البحث في المسائل إلا عن أحوالها، واللازم باطل، لأن كثيرًا من مباحث الأمور العامة والجواهر والأعراض بحث عن أحوال الممكنات، لا من حيث استنادها إلى الواجب.

قلنا: يجوز أن يكون ذلك على سبيل الاستطراد، قصدًا إلى تكميل الصناعة، بأن يذكر مع المطلوب ما له نوع تعلق من اللواحق والفروع والمقابلات، وما أشبه ذلك، كمباحث المعدوم والحال وأقسام الماهية والحركات والأجسام، أو على سبيل الحكاية لكلام المخالف، قصدًا إلى تزييفه كبحث علّة اليقين والآثار العلوية والجواهر المجردة، أو على سبيل المبدئية بأن يتوقف عليه بعض المسائل، فيذكر لتحقيق المقصود، بأن لا يتوقف بيانه على ما ليس يبين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل، وجواز كون الشيء قابلًا وفاعلًا، وإمكان الخلاء وتناهي الأبعاد، وأما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام، يقصد به تكثير المباحث، كما اشتهر فيما بين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام.

فإن قيل: لا يجوز أن يكون للكلام مبادىء تفتقر إلى البيان وتثبت بالبرهان، لأن مبادىء العلم إنما تتبين في علم منه. وليس في العلوم الشرعية ما هو أعلى من الكلام، بل الكل جزئي بالنسبة إليه، ومتوقف بالآخرة عليه، فمبادئه لا تكون إلا بيّنة بنفسها.

قلنا: ما يبيّن فيه مبادىء العلم الشرعي لا يجب أن يكون علمًا أعلى، ولا أن يكون علمًا شرعيًا، للإطباق على أن علم الأصول يستمد من العربية ويبيّن فيها بعض

= والخلاصة: الجوهر هو الموجود لا في موضوع ويقابله العرض، بمعنى الموجود في موضوع، فإن كان الجوهر حالاً في جوهر آخر كان صورة، إما جسمية وإما نوعية، وإن كان محلاً لجوهر آخر كان هيولى، وإن كان مركبًا منهما كان جسمًا.

(١) العرض: ضد الجوهر، لأن الجوهر هو ما يقوم بذاته، ولا يفتقر إلى غيره ليقوم به، على حين أن العرض هو الذي يفتقر إلى غيره ليقوم به، فالجسم جوهر يقوم بذاته، أما اللون فهو عرض لأنه لا قيام له إلا بالجسم، وكل ما يعرض في الجوهر من لون وطعم وذوق ولمس وغيره فهو عرض، وقال ابن سينا: كل ذات لم يكن في موضوع فهو عرض، وكل ذات قوامها في موضوع فهي عرض (النجاة ص ٣٢٤). وقال الإمام الغزالي في معيار العلم في المنطق: العَرَض هو الذي ليس وجوده شرطًا لوجود شيء. وقال الخوارزمي: العرض هو ما يتميز به الشيء عن الشيء لا في ذاته كالبياض من السواد، والحرارة من البرودة وغير ذلك (مفاتيح العلوم ص ٨٦).

مبادئه، وتفصيل ذلك على ما هو المذكور في الشفاء وغيره، أن مبادىء العلم قد تكون بيّنة بنفسها فلا تبيّن في علم أصلًا، وقد تكون غير بيّنة فتبيّن في علم أعلى، بجلالة محله عن أن يبين في ذلك العلم، كقولنا: الجسم مؤلف من الهيولى(١) والصورة(٢) فإنه من مبادىء الطبيعي، ومن مسائل الفلسفة الأولى، أو في علم أدنى لدنو شأنه عن أن يبين في ذلك العلم، كامتناع الجزء الذي لا يتجزأ فإنه من مسائل الطبيعي، ومن مبادىء الإلـٰهي لإثبات الهيولى والصورة فيجب أن يبين بمقدمات لا تتوقف صحتها عليها لئلا يلزم الدور.

(وقد يبيّن في ذلك العلم نفسه بشرط أن لا يكون مبدأ لجميع مسائله، وأن لا يبين بمسألة تتوقف عليه لئلا يدور).

فهذا يكون مبدأ باعتبار، ومسألة باعتبار، كأكثر مسائل الهندسة وككون الأمر للوجوب فإنه مسألة من الأصول، ومبدأ لمسألة وجوب القياس تمسكًا بقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾(٣) [الحشر: ٢] ولا يخفى أنه يجب في هذا القسم أن يكون بحثًا عن أحوال موضوع الصناعة، ليصح كونه من مسائلها، فما نحن فيه أعني البحث عن أحوال الممكنات لا على وجه الاستناد لا يكون من هذا القبيل فتعين البيان في علم أدنى أو أعلى، فيثبت هذا المبدأ بدليل قطعي من غير مخالفة للقواعد الشرعية، وإن لم يعد ذلك العلم من العلوم الإسلامية، كالإلـٰهي الباحث عن أحوال الموجود على الإطلاق. وهنا شيء آخر وهو أن المفهوم من شرح الصحائف(٤) أن ليس معنى البحث عن أحوال الممكنات(٥) على وجه الاستناد أن يكون ذلك ملاحظًا في جميع المسائل، بل أن يكون

---

(١) الهيولى: تقدم التعريف بها قبل قليل.

(٢) الجسم قد يطلق على المسمى به من حيث إنه متصل محدود ممسوح في أبعاد ثلاثة بالقوة، وقد يقال لصورة يمكن أن يفرض فيها أبعاد، كيف نسبت، طولًا وعرضًا وعمقًا ذات حدود متعينة، ويقال: جسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة (معيار العلم ص ٢٩٠). والفلاسفة يفرقون بين الصورة الجسمية، والصورة النوعية بقولهم: إن الصورة الجسمية جوهر بسيط متصل، لا وجود لمحله دونه قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادىء النظر، أو هي الجوهر الممتد في الأبعاد كلها. المدرك في بادىء النظر بالحس على حين أن الصورة النوعية جوهر بسيط، لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حلّ فيه (تعريفات الجرجاني).

(٣) الآية: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢].

(٤) شرح الصحائف: هو كتاب «المعارف في شرح الصحائف» للسمرقندي شمس الدين محمد، وشرحه البهشتي أيضًا بشرحين (كشف الظنون ٢/١٠٧٥).

(٥) قال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٣٣٠ ـ ٣٣٤: القول في انقسام الوجود إلى الممكن والواجب: اعلم أن الممكن اسم مشترك يطلق على معانٍ: =

البحث عن أحوال تعرض للممكنات من جهة استنادها إلى الله تعالى: فإن أحوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام أحوال مخصوصة معلومة بحكم فيضانها عن تأثير قدرة الله تعالى، ذلك إنما يكون لحاجتها إلى الله تعالى، فيكون عروضها للممكنات ناشئًا عن جهة حاجتها إليه.

(قال: واعترض بأن إثبات الصانع من أعلى مطالب الكلام، وموضوع العلم لا يبيّن فيه، بل فيما فوقه حتى ينتهي إلى ما موضوعه بين الوجود كالموجود، من حيث هو).

أقول: لما كان من المباحث الحكمية ما لا يقدح في العقائد الدينية، ولم يناسب غير الكلام من العلوم الإسلامية، خلطها المتأخرون بمسائل الكلام إفاضة للحقائق، وإفادة لما عسى أن يستعان به في التقصّي عن المضايق، وإلا فلا نزاع في أن أصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات والصفات، والنبوّة والإمامة والمعاد، وما يتعلق بذلك من أحوال الممكنات، فلذا اقتصر القوم في إبطال كون موضوع الكلام ذات الله وحده أو مع ذات الممكنات من جهة الاستناد على أنه لو كان كذلك لما كان إثباته من مطالب الكلام، لأن

= الأول: وهو الاصطلاح العامي التعبير به عما ليس بممتنع الوجود، وعلى هذا يدخل الواجب الوجود فيه، ويكون الحق الأول ممكن الوجود، أي ليس محل الوجود، وتكون الأشياء بهذا الاعتبار قسمين: ممتنع وممكن، ويدخل فيه الجائز والواجب.

الثاني: الوضع الخاص، وهو أن يراد به سلب الضرورة، في الوجود والعدم جميعًا، وهو الذي لا استحالة في وجوده، ولا في عدمه، وخرج الواجب عنه، ويكون المذكور بهذا الاعتبار ثلاثة:

١ ـ ممتنع وجوده، أي ضروري عدمه.

٢ ـ واجب وجوده، أي ضروري وجوده.

٣ ـ شيء لا ضروري في وجوده، ولا في عدمه، بل نسبته إليهما واحدة، وهو المراد بالممكن.

الثالث: أن يعبّر عن ممكن لا ضرورة في وجوده بحال من الأحوال، وهو أخص من الذي سبق، وذلك كالكتابة للإنسان، لا كالتغير للمتحرك، فإنه ضروري في حال كونه متحركًا، ولا كالكسوف للقمر، فإنه ضروري عند توسط الأرض بينه وبين الشمس فتصير الأعداد على هذا الوضع أربعة: واجب، وممكن، وموجود له ضرورة، وموجود لا ضرورة له البتة.

الرابع: أن يخصص الشيء المعدوم في الحال، الذي لا يستحيل وجوده في الاستقبال، فيقال له ممكن، أي له الوجود بالقوة لا بالفعل، وعلى هذا يقال: العالم في حال وجوده ممكن، بل يقال: كان قبل الوجود ممكنًا.

وأما الواجب الوجود، فهو الذي متى فرض معدومًا، غير موجود، لزم منه محال.

ثم الواجب وجوده ينقسم إلى ما هو واجب لذاته وإلى ما هو واجب لغيره لا لذاته، أما الواجب لذاته فهو الذي فَرْضُ عدمه محال لذاته، لا بفرض شيء آخر صار به محالاً فرضُ عدمه. فالعالم واجب الوجود، مهما فرضنا المشيئة الأزلية متعلقة بوجوده، ولكن صار الوجوب له، من المشيئة لا من ذاته، والوجوب لله من ذاته، لا من غيره.

موضوع العلم لا يبيّن فيه، بل في علم أعلى إلى أن ينتهي إلى ما موضوعه بين الثبوت كالموجود، وذلك لأن حقيقة العلم إثبات الأعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى الهلية المركبة، ولا خفاء في أنها بعد الهلية البسيطة لأن ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت شيء له. لكن لا نزاع في أن إثبات الواجب بمعنى إقامة البرهان على وجوده من أعلى مطالب الكلام، ثم كونه مبدأ الممكنات بالاختيار أو الإيجاب بلا وسط في الكل أو بوسط في البعض بحث آخر ـ والقول بأن إثباته إنما هو من مسائل الإلـٰهي دون الكلام ظاهر الفساد، وإلا لكان هو أحد العلوم الإسلامية بل رئيسها، ورأسها ومبنى القواعد الشرعية وأساسها، وأجاب بعضهم بأنه جاز هـٰهنا إثبات الموضوع في العلم لوجهتين:

الأول: أن الوجود من أعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم، فإن الوجود إنما يلحق موضوعاتها لأمر مباين، وكان هذا مراد من قال:

موضوع العلم إنما لا يبيّن فيه إذ كان البحث فيه عن الأحوال التي هي غير الوجود، وإلا فهذه التفرقة مما لا يشهد بها عقل ولا نقل، بل ليس لها كثير معنى.

فإن قيل: هذا لا يصح على رأي مَن يجعل الوجود نفس الماهية وهو ظاهر، ولا على رأي مَن يجعله زائدًا مشتركًا، لأن العرض الذاتي يكون مختصًا.

قلنا سواء كان ذاته نفس الوجود أو غيره، فإما أن يكون هناك قضية كسبية محمولها الموجود في الخارج بطريق الوجوب، فيتم الجواب أو لا فيسقط أصل الاعتراض.

الثاني: أنه لا علم شرعي فوقه يبيّن فيه موضوعه، فلا بد من بيان فيه، وفيه نظر.

أما أولًا: فلأنه ليس من شرط العرض الذاتي أن لا يكون معلومًا للغير، بل أن لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لأمر خارج غير مساوٍ للاتفاق، على كون الصحة والمرض عرضًا ذاتيًا للإنسان والحركة والسكون للجسم، والاستقامة والانحناء للخط إلى غير ذلك.

وأما ثانيًا: فلأنه يلزم أن لا يكون ببيان وجود شيء من الممكنات مسألة في شيء من العلوم فلا يصح أن موضوع العلم إنما يبين وجوده في علم أعلى.

وأما ثالثًا: فلأن قولهم موضوع العلم لا يبيّن فيه بعد تقدير أنه لا يثبت في العلم غير الأعراض الذاتية للموضوع يكون لغوًا من الكلام، لأن وجوده عرض ذاتي بيّن فيه، وما لا يبيّن ليس بعرض ذاتي.

وأما رابعًا: فلأنه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومبادىء ومسائل على عمومه، لأن معناه التصديق بآنية الموضوع وهلية البسيطة، وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل.

وأما خامسًا: فلأن تصاعد العلوم، إنما هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم أعلى من آخر، سوى أن موضوعه أعم، فينبغي أن يؤخذ موضوع علم الكلام الموجود أو المعلوم، وإلا فالإلـٰهي أعلى منه رتبة، وإن كان هو أشرف من جهة، وقد عرفت أن ما يبيّن فيه موضوع علم شرعي أو مبادئه لا يلزم أن يكون علمًا شرعيًا، بل يكفي كونه تعينيًا وعلى وفق الشرع. فإن قيل: ـ فقد آل الكلام إلى أن الوجود المخصص لموضوع الصناعة، وإن كان من أغراضه الذاتية لا يبيّن فيها لكون نظرها مقصورًا على بيان هليته المركبة[1]، بل ولأنه مسلمًا في نظرها لكونه بيّنًا أو مبينًا في صناعة أعلى، وحينئذٍ يتوجه الإشكال بأن بيانه هناك لا يكون من الهلية المركبة، وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلم الوجود.

قلنا: موضوع الصناعة الأعلى أعلم، ووجوده لا يستلزم وجود الأخص فيبيّن فيها وجود الأخص بأن يبيّن انقسام الأعم إليه وإلى غيره، وأنه يوجد له هذا القسم، ويكون ذلك عائدًا إلى الهلية المركبة للأعم، مثلًا يبيّن في الإلـٰهي أن بعض الموجود جسم، فيبيّن وجود الجسم، وفي الطبيعي أن بعض الجسم كرة، فيبيّن وجود الكرة.

وعلى هذا القياس ربما يتنبّه الفطن من هذا الكلام لنكتة قادحة في بعض ما سبق.

---

(١) الهلية المركبة: هي ثبوت شيء مخصوص لغيره، إذ المعنى أن مطلق الموجود قد ثبتت له الجسمية، ثم الجسم المطلق الذي يبحث عن أحواله الطبيعية، وقد ثبتت علته البسيطة فيما فوقه. والمركب قسمان: تام، وناقص. المركب التام: هو الذي كل لفظ منه يدل على معنى، والمجموع يدل دلالة تامة بحيث يصح السكوت عليه مثل: أكل زيد. والمركب الناقص: هو الذي كل لفظ منه يدل على معنى، والمجموع لا يدل دلالة تامة، مثل: غلام زيد (معيار العلم في المنطق ص ٤٩ ـ ٥٠).

الفصل الثاني

في العلم وفيه مباحث

فيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف العلم.

المبحث الثاني: تقسيم العلم إلى تصديق وتصور.

المحبث الثالث: في التصورات الضرورية.

[الفصل الثاني]

[في العلم]

المبحث الأول

تعريف العلم[1]

(قال: المبحث الأول: قيل تصوّره ضروري لأنه حاصل[2]، وغيره إنما يعلم به، فلو علم هو بغيره لزم الدور[3]: ولأن علم كل أحد بوجوده

---

(١) العلم: نقيض الجهل، قال الباقلاني: حدّ العلم أنه معرفة المعلوم على ما هو به، والدليل على ذلك أن هذا الحد يحصره على معناه، ولا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج منه شيئًا هو منه... إن كل علم تعلق بمعلوم فإنه معرفة له على ما هو به وكل معرفة لمعلوم فإنها علم به... وهو علم قديم وهو علم الله تعالى وليس بعلم ضرورة ولا استدلال، وعلم محدث وهو كل ما يعلم به المخلوقون من الملائكة والجن والإنس وغيرهم من الحيوان... وعلم يقع بعقب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه أو تذكر نظر فيه، فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر فيه والروية، وتأمل حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا علم نظري، وقد يُجعل مكان هذه الألفاظ أن تقول: إن العلم النظري هو ما بُني على علم الضرورة والحس، أو على ما بُني العلم بصحته عليهما، ومعنى قولنا في هذا العلم إنه كسبي أنه مما وُجِد بالعَالِم وله قدرة عليه قدرة محدثة. والعلم كعلم الإنسان بوجود نفسه وما يجده فيها من الصحة والسقم واللذة والألم، والغم والفرح، والقدرة والعجز، والإرادة والكراهة، والإدراك والعي، وغير ذلك مما يحدث في نفسه مما يدركه الحي إذا وجدوا به... والعلم المخترع في النفس بما تواتر الخبر عن كونه واستفاض عن وجوده، نحو العلم الواقع عند إخبار المخبرين عن الصين وخراسان وفارس وكرمان، وعن ظهور موسى وعيسى ومحمد ﷺ وعلى جميع النبيين، والخبر عن الوقائع والفتن والممالك والدول وغير ذلك من الأمور الحاصل الخبر عنها من قوم قطع العذر نقلهم ووجب العلم عند خبرهم (معجم الباقلاني ص ٣١٦ ـ ٣١٧).

(٢) يقول صاحب أشرف المقاصد: لا يحتاج فيه إلى معرف بل يحصل بالالتفات إليه أو بسماع لفظه كتصور الإنسان وجود نفسه، وتصوره شخص اليد والرجل عند سماع لفظهما.

(٣) الدور عند الحكماء والمتكلمين والصوفية، هو توقف كل من الشيئين على الآخر، إما بمرتبة ويسمى دورًا مصرحًا وصريحًا وظاهرًا، كقولك الشمس كوكب نهاري، والنهار زمان كون الشمس طالعة، وإما بأكثر من مرتبة ويسمّى دورًا مضمرًا وخفيًا، كقولك: الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل=

بديهي[(١)] وهو مسبوق بمطلق العلم فهو أولى بالبداهة. ورد بالفرق بين تصوّر العلم وحصوله. فتصوّر العلم، بتصوّر غيره، وتصوّر الغير بحصوله فلا دور. والبديهي حصول العلم بوجوده وهذا لا يستدعي تصوّر العلم فضلًا عن بداهته، فإن قيل الحصول في النفس هو العلم).

قلنا: لا مطلقًا بل بوجود غير متأصل، ومصداقه الاتصاف وعدمه كالكافر يتصف بالكفر ولا يتصوره. ويتصوّر الإيمان ولا يتصف به.

فإن قيل: حصول العلم بتغير يستلزم إمكان العلم بأنه عالم ويقضي إلى العلم بالمقيد قبل العلم بالمطلق، وأيضًا العلم بأنه عالم بوجوده بديهي لا يفتقر إلى نظر أصلًا وجب المطلوب.

قلنا: لو سلم فاللازم التصوّر بوجه ما.

ذهب الإمام الرازي[(٢)] إلى أن تصوّر العلم بديهي لوجهين:

= بالتدريج، والتدريج وقوع الشيء في زمان، والزمان مقدار الحركة، والدور المضمر أفحش إذ في المصرح يلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين وفي المضمر بمراتب، فمراتب التقدم تزيد على مراتب الدور بواحد دائمًا. ويمكن القول باختصار: إن الدور في اللغة: عودة الشيء إلى ما كان عليه، والدور في المنطق علاقة بين حدين يمكن تعريف كل منهما بالآخر، أو علاقة بين قضيتين يمكن استنتاج كل منهما من الأخرى، أو علاقة بين شرطين يتوقف ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر، فالدور إذن هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر، والدور الفاسد عند المناطقة هو الخطأ الناشىء عن تعريف الشيء أو البرهنة عليه بشيء آخر لا يمكن تعريفه (كشاف اصطلاحات الفنون ص ٨١٠ ـ ٨١٢).

(١) البديهي: في اللغة البدايات أو الأوائل، فالبدء والبداهة والبديهية هي أول كل شيء، كما تعني في الاستخدام اليومي الشائع إما المبدأ والقاعدة التي يتفق عليهما لقيمتهما الذاتية، أو القضية التي تعد حقيقة بيّنة بذاتها، ولا يختلف استخدامها الاصطلاحي كثيرًا عن هاتين الدلالتين (الموسوعة الفلسفية العربية ص ١٩٢).

(٢) الرازي: هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن عليّ التميمي البكري الطبرستاني الرازي، فخر الدين، المعروف بابن الخطيب الشافعي الفقيه، ولد بالري سنة ٥٤٣ هـ، وتوفي بهراة سنة ٦٠٦ هـ. له من التصانيف: «الآيات البيّنات»، «إبطال القياس»، «إحكام الأحكام»، «الأحكام العلائية في الأعلام السماوية»، «الاختيارات السماوية»، «أخلاق فخر الدين»، «الأربعين في أصول الدين»، «إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار»، «أسرار التنزيل وأنوار التأويل»، «الإنارات في شرح الإشارات لابن سينا»، «بحر الأنساب»، «البراهين البهائية»، «البرهان في قراءة القرآن»، «البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان»، «تأسيس التقديس»، «تحصيل الحق في الكلام»، «التخيير في علم التعبير»، «تعجيز الفلاسفة»، «تفسير سورة الإخلاص»، «تهذيب الدلائل وعيون المسائل»، «جامع العلوم» فارسي، «جمل في الكلام»، «حدائق الأنوار في حقائق الأسرار»، =

الأول: أنه معلوم، يمتنع اكتسابه أما المعلومية فبحكم الوجدان وأما امتناع الاكتساب فلأنه إنما يكون بغيره معلومًا ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه أو بغيره مجهولًا، والغير إنما يعلم بالعلم، فلو علم العلم بالغير لزم الدور، فتعيّن طريق الضرورة وهو المطلوب.

الثاني: أن علم كل أحد بوجوده بديهي أي حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق لمطلق العلم لتركبه منه ومن الخصوصية، والسابق على البديهي بديهي، بل أولى بالبداهة، فمطلق العلم بديهي وهو المطلوب.

وأجيب عن الوجهين: بأن مبناهما على عدم التفرقة بين تصوّر العلم وحصوله.

أما الأول: فلأن تصوّر العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصوّر غيره، وتصوّر الغير لا يتوقف على تصوّره ليلزم الدور[1]، بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق، حتى لو لم يقل بوجود الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله أيضًا، وعبارة المواقف: إن الذي نحاول أن نعلمه بغير العلم تصوّر حقيقة العلم، وقد تسامح حيث حاول العلم بتصوّر الحقيقة، والأحسن ما في شرح المختصر:

= «خمسين في أصول الدين»، «دراية الإعجاز»، «درة التنزيل وغرة التأويل في الآيات المتشابهات»، «الدلائل في عيون المسائل»، «ذم الدنيا»، «رسالة الجواهر»، «رسالة الحدوس»، «الرسالة الكمالية في الحقائق الإلـٰهية»، «رسالة المحمدية»، «رسالة النبوات»، «الرياض المونقة»، «سداسيات في الحديث»، «شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا»، «شرح سقط الزند لأبي العلاء المعري»، «شرح عيون الحكمة لابن سينا»، «شرح القانون لابن سينا»، «شرح المفصل للزمخشري»، «شرح الوجيز للغزالي»، «شفاء العي والخلاف»، «طريقة العلائية»، «عصمة الأنبياء»، «عمدة النظار وزينة الأفكار»، «فضائل الأصحاب»، «كتاب الأشربة»، «كتاب التشريح»، «كتاب الحق والبعث»، «كتاب الرعاية»، «كتاب الرمل»، «كتاب الزبدة»، «كتاب الفراسة»، «كتاب القضاء والقدر»، «كتاب الملل والنحل»، «كتاب النبض»، «كتاب النفس والروح»، «لباب الإشارات في تلخيص شرح الإشارات»، «لطائف الغياثية»، «لوامع البينات في شرح أسماء الله والصفات»، «مباحث الحدوث»، «المباحث العمادية في المطالب العادية»، «المباحث المشرقية في العلم الإلـٰهي»، «المحصل في أصول الفقه»، «محصل الأفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين» في علم الكلام، «المحصول في علم الأصول»، «المسك العبيق في قصة يوسف الصديق»، «مصادرات إقليدس»، «المطالب العالية في الكلام»، «معالم في الأصول»، «مفاتيح العلوم في تفسير الفاتحة»، «مفاتيح الغيب» في تفسير القرآن، «الملخص في المنطق والحكمة»، «مناقب الإمام الشافعي»، «المنطق الكبير»، «نفثة الصدور»، «نقد التنزيل»، «شرح نهج البلاغة»، «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» في علم البيان، «نهاية العقول في الكلام في دراية الأصول»، وغير ذلك (كشف الظنون ٦/١٠٧ ـ ١٠٨).

(١) تقدم قبل قليل التعريف بالدور عند الحكماء والمتكلمين والصوفية.

أن الذي يراد حصوله بالغير إنما هو تصوّر حقيقة العلم، إلا أنه تسامح فيه أيضًا حيث قال:

إن توقف تصوّر غير العلم إنما هو على حصول العلم به، أعني علمًا جزئيًا متعلّقًا بذلك الغير، إذ لا معنى لتوقف الشيء على حصوله.

وأما الثاني: فلأن البديهي لكل أحد ليس هو تصوّر العلم بأنه موجود بل حصول العلم بذلك، وهو لا يستدعي تصوّر العلم به فضلًا عن بداهته، كما أن كل أحد يعلم أن له نفسًا ولا يعلم حقيقتها.

فإن قيل: لا معنى للعلم إلا وصول النفس إلى المعنى وحصوله فيها، والعلم من المعاني النفسية، فحصوله في النفس علم به وتصوّر له، فإذا كان حصول العلم لوجوده بديهيًا. كان تصوّر العلم به بديهيًا، ويلزم منه أن يكون تصوّر مطلق العلم بديهيًا وهو المطلوب، وكذا إذا كان تصوّر الغير الذي يكتسب به تصوّر العلم متوقفًا على حصول مطلق العلم كان متوقفًا على تصوّره هو الدور.

قلنا: قد سبق أن حصول المعاني النفسية في النفس، قد تكون بأعيانها وهو المراد بالوجود المتأصل، وذلك اتصاف بها لا تصوّر لها، وقد يكون تصوّرها وهو المراد بالوجود الغير المتأصل بمنزلة الظل للشجر، وذلك تصوّر لها لا اتصاف بها، ألا ترى أن الكافر يتصف بالكفر بحصول الإنكار في نفسه، وإن لم يتصوّره، وهو يتصوّر الإيمان بحصول مفهومه في نفسه من غير اتصاف به، فحصول عين العلم بالشيء في النفس لا يكون تصوّرًا لذلك العلم، كما أن حصول مفهوم العلم بالشيء في النفس لا يكون اتصافًا بالعلم به بل ربما يستلزمه، نعم يكون ذلك اتصافًا بالعلم بمفهوم العلم بناء على أن المفهوم حاصل بعينه.

فإن قيل: في تقرير الإمام ما يدفع الجواب المذكور لأنه قرر:

الأول: بأن اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بالغير، وهو يستلزم إمكان العلم بأنه عالم بذلك الغير، وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو محال. واكتساب العلم يكون ملزومًا لتصوّر الغير الملزوم، لإمكان المحال فيكون محالًا.

والثاني: بأن علم كل أحد بأنه عالم بوجوده بديهي، وعلمه بوجود علم خاص، ومتى كان العلم الخاص بديهيًا، كان العلم بمطلق العلم بديهيًا، ولما كان مظنة أن يقال العلم بأنه عالم تصديق، وبداهته، لا تستدعي بداهة تصوراته، لأنه مفسر بما لا يتوقف بعد تصوّر طرفيه على نظر أشار إلى دفعه بأن هذا التصديق بديهي، بمعنى أنه لا يتوقف

على كسب ونظر أصلًا، لا في الحكم ولا في طرفيه، سواء جعل تصوّر الطرفين شطرًا له أو شرطًا، وذلك لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر والاكتساب كالبله والصبيان.

قلنا: العلم بأنه عالم بالشيء تصديق. عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم، أو في الجملة فغير مفيد، لجواز أن يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب.

(قال: ثم أكثر تعريفات العلم مدخولة[١]، قيل لخفائه[٢]، والمحققون لوضوحه)[٣].

ولا نزاع في اشتراك لفظه كقولهم: ـ معرفة المعلوم على ما هو أو إدراك المعلوم على ما هو به أو إثبات المعلوم على ما هو به أو اعتقاد الشيء على ما هو به.

ما يعلم به الشيء أو ما يوجب كون مَن قام به عالمًا، إلى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة، إلا أن ذلك عند الإمام حجة الإسلام لخفاء معنى العلم وعسر تحديده قال في المستصفى[٤]:

ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل، فإن ذلك متعسّر في أكثر الأشياء بل أكثر المدركات الحسية فكيف في الادراكات...؟ وإنما يبيّن معناه بتقسيم ومثال، أما التقسيم فهو أن تميّزه عما يلتبس به وهي الاعتقادات ولا خفاء في غيره عن الشك والظن، بالجزم وعن الجهل بالمطابقة، فلم يبق إلا اعتقاد المقلّد، ويتميّز عنه بأن الاعتقاد قد يبقى مع تغيّر متعلقه كما إذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد، واعتقاد بحاله بخلاف العلم، فإنه يتغيّر الملوم ولا يتبقى عند اعتقاد انتفاء المتعلّق لأنه كشف وانحلال في العقيدة والاعتقاد عقد على القلب، ولهذا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم. وأما المثال: فهو أن إدراك البصيرة شبه بإدراك الباصرة، فكما أنه لا معنى للإبصار إلا انطباع صور المبصر، أي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات أي حقائقها

---

(١) أكثر تعريفات العلم مدخولة: أي فيها دخل وهو الفساد والخلل، وهذا أمر متفق عليه في أكثر تعريفات العلم، كقول المؤلف بعد قليل: كقولهم: معرفة المعلوم على ما هو به، أو إدراك المعلوم على ما هو به، أو إثبات المعلوم على ما هو به، أو اعتقاد الشيء على ما هو به، أو ما يعلم به الشيء، أو ما يوجب كون مَن قام به عالمًا إلى غير ذلك، ووجوه الخلل ظاهرة.

(٢) لخفائه: لقول الإمام الغزالي ذلك في المستصفى وسيورده المؤلف بعد قليل.

(٣) لوضوحه: وشدة الوضوح تقتضي أن لا يوجد ما هو أوضح منه ليعرف به، ولذلك يوجد الخلل في تعريفه.

(٤) المستصفى: هو «المستصفى في أصول الفقه» للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ. اختصره الحكيم السهروردي (كشف الظنون ٢/ ١٦٧٢).

وماهياتها على ما هي عليها، العلم عبارة عن أخذ العقل صورة المعقولات في نفسه وانطباعها حصولها فيه، فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه، هذا المثال يفهمك حقيقة العلم، هذا كلامه. فظهر أنه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقي لا ما يفيد امتيازه وتفهيم حقيقته، وأن ذلك ليس ببعيد، وأنه لا يريد بالمثال جزئيًا من جزئياته كاعتقادنا أن الواحد نصف الاثنين، على ما فهمه البعض.

وقال الإمام الرازي(١): تعريفات العلم لا تخلو عن خلل لأن ماهيته قد بلغت في الظهور إلى حيث لا يمكن تعريفه بشيء أجلى منه، وإلى هذا ذهب كثير من المحققين، حتى قال بعضهم: وإن ما وقع فيه من الاختلاف إنما هو لشدة وضوحه لا لخفائه.

(ولا نزاع في اشتراك لفظه فقد يقال المطلق إدراك العقل، فيفسر بحصول الصورة في العقل أو وصول النفس إلى المعنى. ولأحد أقسام التصديق فيفسر بالحكم الجازم المطابق الموجب، ولما يشمل التصوّر والتصديق اليقيني، فيفسّر بصفة يتجلّى بها المذكور لمن قامت به إذ لا تجلّي في غير اليقيني، أو بصفة توجب تمييزًا بين المعاني لا يحتمل النقيض، والعاديات إنما تحتمل النقيض بمعنى أنه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لا بمعنى تجويز العالم إياه حقيقة كما في الظن، أو حكمًا كما في اعتقاد المقلد).

لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معانٍ منها: إدراك العقل، فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل، وسيجيء في بحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما أورد عليه، وبعضهم نظر إلى أن العلم صفة العالم، والحصول صفة الصورة، فعدل إلى وصول النفس إلى المعنى أخذًا بما ذكره الرازي وغيره، أن أول مراتب وصول النفس إلى المعنى شعور، فإذا حصل وقف النفس على تمام ذلك المعنى فتصوّر، فإذا بقي. بحيث لو أراد استرجاعه بعد ذهابه أمكنه يقال له: حفظ، ولذلك الطلب تذكر، ولذلك الوجدان ذكر، وأنت خبير بأن حصول الصورة في الفعل أيضًا صفة العالم(٢) ومنها أحد أقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد، وسيجيء بيان ذلك. ومنها ما يشمل تصوّر المطابق والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعرف

---

(١) الإمام الرازي: تقدمت ترجمته قبل قليل.

(٢) قال الإمام الباقلاني: العالم في الحقيقة هو من وجد به العلم ولوجوده صار عالمًا... إن كون العالم عالمًا بالمعلوم بنفسه، وكونه عالمًا به بعلمه لا يختلف ولا يتزايد فيجب أن يكون ما أوجب كونه عالمًا بالمعلومات متماثلًا إن كانت نفسه، وإن كانت علة لا يقال هي نفسه من علم أو حال، متساويًا متماثلًا، لأن المعتبر في ذلك بكون العالم عالمًا على حدٍ متساوٍ، ووجب تماثل ما أوجب هذه الصفة المتساوية (معجم الباقلاني ص ٣١٧).

واللغة، ولهم فيه عبارتان الأولى: صفة يتجلّى[١] بها المذكور لمَن قامت أي صفة ينكشف بها ما يذكر. ويلتفت إليه انكشافًا تامًا لمَن قامت به تلك الصفة إنسانًا كان أو غيره، وعدل عن الشيء إلى المذكور ليعم الموجود المعدوم، وقد يتوهم أن المراد به العلوم لأن في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل إليه تفاديًا عن الدور، وبالجملة فقد خرج الظن والجهل إذ تجلّى فيهما، وكذا اعتقادًا المقلّد لأنه عقدة على القلب والتجلّي وانشراح وانحلال للعقدة الثانية صفة توجب تمييزًا للمعاني لا يحتمل النقيض أي صفة تستعقب لخلق الله تعالى لمَن قامت به، تمييزًا في الأمور العقلية كلية كانت أو جزئية، فيخرج مثل القدرة والإرادة، وهو ظاهر إدراك الحواس لأن تمييز في الأعيان ومن جعله علمًا بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الإدراكات، لأن احتمال النقيض في الظن والشك والوهم ظاهر، وفي الجهل المركب[٢] أظهر، وكذا اعتقاد المقلد لأنه يزول بتشكيك المشكك بل ربما يتعلق بالنقيض جزمًا، وقد يقال إن الجهل المركب ليس بتمييز، وكذا التصوّر الغير المطابق كما إذا ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق، وأما المطابق فداخل لأنه لا نقيض له بناء على أن في أخذ النقيض شائبة في الحكم والتركيب، ولا يخفى ما فيه ومنهم من قيد المعاني بالكلية ميلًا إلى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلا يرد ما ذكر في المواقف أن هذه الزيادة مع الغنى عنها محل نظر بطرد التعريف، أي جريانه في جميع أفراد المعرف على ما ذكر ابن الحاجب[٣] أن اسم الفاعل يورد على طرد تعريف الاسم، والفعل المضارع على عكسه

---

(١) التجلّي هو الانكشاف التام ولم يوجد في الظن والوهم والشك فأحرى الاعتقاد الفاسد، وكذا الاعتقاد لأنه عقدة على القلب كما يشهد به الإحساس، والتجلّي الذي هو الانكشاف التام هو حل لكل عقدة على القلب بظهور الحقيقة.

(٢) يطلق الجهل عند المتكلمين على معنيين: الأول: هو الجهل البسيط، وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالمًا فلا يكون ضدًا للعلم، بل متقابلًا له تقابل العدم والملكة، ويقرب منه السهو، وكأنه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصوّر حتى إذا نُبّه الساهي أدنى تنبيه تنبّه، وكذا الغفلة والذهول والجهل البسيط بعد العلم يسمّى نسيانًا، قال الآمدي: إن الذهول والغفلة والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب أن تكون معانيها متحدة، وكلها مضادة للعلم، بمعنى أنه يستحيل اجتماعها معه. والثاني: الجهل المركب وهو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندًا إلى شبهة أو تقليد، فليس الثبات معتبرًا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب، وإنما سمي مركبًا لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء، ويعتقد أنه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركّبا معًا، وهو ضد العلم لصدق حدّ الضدين عليهما (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي ١/ ٥٩٩ ـ ٦٠٠).

(٣) ابن الحاجب: هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي الأسنائي ثم المصري، جمال الدين=

قالوا: هذا مصطلح النحاة. ثم الظاهر من قولنا تمييزًا لا يحتمل النقيض أن يراد نقيض التمييز ولما لم يكن له كثير معنى، ذهب بعضهم إلى أن المراد أنه صفة. توجب التمييز إيجابًا لا يتحمل النقيض، وليس بشيء والحق اعتبار ذلك في متعلق التمييز على ما قالوا إن اعتقاد الشيء مع أنه لا يكون إلا كذا، علم، واحتمال ألا يكون كذا احتمالًا مرجوحًا ظن، فالمعنى أنه صفة توجب للنفس تمييز المعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه، ويدل على ذلك تقرير اعتراضهم بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرًا فإنه يحتمل النقيض[1] بأن لا يكون حجرًا بل قد ينقلب ذهبًا بأن يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو رأي المحققين أو بأن يسلب عن أجزاء الحجر الوصف الذي به صارت حجرًا، ويخلق فيه الوصف الذي به يصير ذهبًا على ما هو رأي بعض المتكلمين من تجانس الجواهر في جميع الأجسام. والجواب:

أن المراد بعدم احتمال النقيض في العِلم هو عدم تجويز العالم إياه لا حقيقة وحكمًا، أما في التصور فلعدم النقيض أو لأنه لا معنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم، وأما في التصديق فلاستناد جزمه بالحكم إلى موجب بحيث لا يحتمل الزوال أصلًا. والعاديات كذلك لأن الجزم بها مستند إلى موجب هو العادة.

وإنما يحتمل النقيض بمعنى أنه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها أو لا وقوعها، وذلك كما يحكم ببياض الجسم

= أبو عمرو المالكي النحوي المعروف بابن الحاجب، ولد في إسنا (من صعيد مصر) سنة ٥٧٠ هـ، ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، وتوفي بالإسكندرية سنة ٦٤٦ هـ، وكان أبوه حاجبًا فعرف به، من تصانيفه: «الأمالي»، «الإيضاح في شرح المفصل»، «جامع الأمهات» في الفقه، «جمال العرب» في علم الأدب، «الشافية» في التصريف، «شرح كتاب سيبويه»، «عقيدة ابن الحاجب»، «كافية ذوي الأرب في معرفة كلام العرب»، «معجم الشيوخ»، «المقصد الجليل في علم الخليل»، «المكتفي للمبتدي شرح الإيضاح لأبي علي الفارسي» في النحو، «منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل» وغير ذلك (كشف الظنون ٥/ ٦٥٤ ـ ٦٥٥، وفيات الأعيان ١/ ٣١٤).

(١) النقيض في اللغة: قال في لسان العرب: النقيض والنقيضة الاسم يجمع على النقائض، ونقيضك الذي يخالفك، والنقيض هو الكسر. قال العلماء: النقيضان: الأمران المتمانعان بالذات أي الأمران اللذان يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق أحدهما في نفس الأمر انتفاءَ الآخر، وبالعكس، كالسلب والإيجاب فإنه إذا تحقق الإيجاب بين الشيئين انتفى السلب، وبالعكس، وعلى هذا لا يكون للتصور نقيض إذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الأخرى، فإن صورتي الإنسان واللاإنسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما. وعرّفوا التناقض باختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق أحدهما كذب الأخرى، وقيل: النقيضان المتنافيان أي الأمران اللذان يكون كل منهما نافيًا للآخر لذاته (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٧٢٦ ـ ١٧٢٧).

الشاهد قطعًا مع أنه في نفسه ممكن أن يكون وأن لا يكون. والحاصل أن معنى احتمال النقيض تجويز الحاكم إياه حقيقة وحالًا كما في الظن، لعدم الجزم بمتعلقه أو حكمًا، ومآلًا، كما في اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم به إلى موجب من حس أو عقل أو عادة فيجوز أن يزول بل يحصل اعتقاد النقيض جزمًا. وبهذا يظهر الجواب عن نقض تفسير العلم باعتقاد المقلد سيما فإنه لا يحتمل النقيض في الواقع ولا عند الحاكم. وهو ظاهر ولا عبرة بالإمكان العقلي كما في العاديات.

المبحث الثاني

تقسيم العلم إلى تصديق(١) وتصور(٢)

(المبحث الثاني: العلم إن كان حكمًا أي إذعانًا(٣) وقبولًا للنسبة فتصديق وإلا فتصوّر واختلافهما بالحقيقة لا بمجرد الإضافة).

---

(١) التصديق: في اللغة نسبة الصدق بالقلب أو اللسان إلى القائل، والفرق بينه وبين المعرفة أن ضدّه الإنكار والتكذيب، وضد المعرفة النكارة والجهالة. وعند المتكلمين والمنطقيين يُطلق على قسم من العلم المقابل للتصور، ويسميه البعض بالعلم أيضًا، قالوا: العلم إن خلا عن الحكم فتصوّر وإلا فتصديق، ومعنى الخلوّ وعدمه عند المتكلمين على تقدير كون العلم صفة ذات تعلق أن لا يوجبه الحكم أو يوجبه، وعلى تقدير كونه نفس التعلق أنْ لا يكون نفس الحكم أو أن يكون نفسه. والتصديق إما مركب أو بسيط، فإن قلت: إن التصديق هو علم إدراك الماهية مع الحكم عليها بالنفي أو الإثبات، كان التصديق مركبًا مثال ذلك: أن تصديقك بأن العالم حادث مؤلف من تصور العالم وتصور الحدوث، ومن إدراك وقوع النسبة بينهما. وإذا قلت إن التصديق هو مجرد إدراك النسبة كان التصديق بسيطًا، وهو على كل حال فعل عقلي يستلزم نسبة الصدق إلى القائل، وضده الإنكار والتكذيب (كشاف اصطلاحات الفنون ص ٤٥١ ـ ٤٥٤).

(٢) التصوّر: يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الإدراك وعلى قسم من العلم: المقابل للتصديق، ويسميه بعضهم بالمعرفة أيضًا. . . ثم التصور بهذا المعنى قد يكون تصورًا واحدًا كتصور الإنسان، وقد يكون متعددًا بلا نسبة كتصور الإنسان والكاتب، وقد يكون مع نسبة إما تقييدية أي غير تامة وهي على قسمين: توصيفية وإضافية كالحيوان الناطق وغلام زيد، وإما تامة غير خبرية كقولك اضرب، وإما خبرية يشك فيها أو مرجوح فيها فإن كل ذلك من التصورات لخلوّها عن الحكم. وأما أجزاء الشرطية فليس فيها حكم أيضًا إلا فرضًا بحذف أدوات الشرط واعتبار كل منها قضية برأسها، فإدراكها ليس تصديقًا بالفعل بل بالقوة القريبة منه. وعند المناطقة: التصور هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات، والفلاسفة يفرقون بين التصور القبلي والتصور البعدي فيقولون: إن التصور القبلي، أو التصور المحض، هو التصور المتقدم على التجربة كتصور الوحدة والكثرة وغيرهما، أما التصورات البعدية فهي المعاني المستمدة من التجربة. كتصور معنى الإنسان أو معنى الحيوان (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٤٥٥، ٤٥٦).

(٣) الإذعان: الاعتقاد بمعنى عزم القلب، والعزم جزم الإرادة بعد تردد، وللإذعان مراتب فالأدنى منها=

أقول: قد اشتهر تقسيم العلم إلى التصوّر والتصديق. واستبعده بعضهم لما بينهما من اللزوم إذ لا تصديق بدون التصوّر، بل ذكروا أنه لا تصوّر بحسب الحقيقة بدون التصديق بالتحقيق وإنما الكلام في التصوّر بحسب الاسم فعدلوا إلى التقسيم إلى التصوّر الساذج، أي المشروط بعدم الحكم وإلى التصديق.

وأجاب آخرون بأن اللزوم بحسب الوجود لا ينافي التقابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد، والحصر في التصوّر المقيد بعدم الحكم، وفي التصديق ليس بتام لخروج تصوّر الطرفين، وبالجملة فكلام القوم صريح في أن التصوّر المعتبر في التصديق هو التصوّر المقابل له، وهو التصوّر لا بشرط الحكم أعني الذي لم يعتبر فيه الحكم لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم، وصرّح الإمام[١] والكاتبي[٢] بأن هذا هو المراد بالتصوّر الساذج والتصوّر فقط وحاصل التقسيم أن العلم إما أن يعتبر فيه الحكم وهو التصديق، أو لا وهو التصوّر. ومعناه:

أن التصديق هو الحكم مع ما يتعلّق به من التصورات، على ما هو صريح كلام الإمام، لا الإدراك المقيّد بالحكم على ما سبق إلى الفهم من عبارته، حيث يقول: إنه الإدراك المقارن للحكم، أو الإدراك الذي يلحقه الحكم كيف وأنه يذكر ذلك في معرض الاستدلال على كون التصوّر جزءًا منه، ثم إنه كثيرًا ما يصرح بأنه عبارة عن نفس الحكم، ويجعل الحكم تارة من قبيل الأفعال، وتارة ماهية مسماة بالكلام النفسي ليست من جنس الاعتقاد ولا الإرادة.

والجمهور على أنه نفس الحكم، وأنه نوع من العلم متميز عن التصوّر بحقيقته لا يتعلّق إلا بالنسبة، بخلاف التصوّر حيث يتعلق بها وبغيرها. ألا ترى أنك إذا شككت في حدوث العالم فقد تصوّرت العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم وتصديق، ثم إذا أقيم البرهان فقد علمت النسبة نوعًا آخر من العلم وهو المسمى بالحكم والتصديق،

= يسمّى بالظن والأعلى فيها يسمّى باليقين، وبينهما التقليد والجهل المركب. (كشاف اصطلاحات الفنون ص ١٣١).

(١) الإمام: هو فخر الدين الرازي تقدمت ترجمته.

(٢) الكاتبي: هو علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني نجم الدين، ويقال له: وبران، حكيم منطقي، من تلاميذ نصير الدين الطوسي، له تصانيف منها: «الشمسية»، «رسالة في قواعد المنطق»، «حكمة العين في المنطق والطبيعي والرياضي»، «المفصل شرح المحصل لفخر الدين الرازي» في الكلام، «جامع الدقائق في كشف الحقائق» في المنطق، (فوات الوفيات ص ٦٦٢ كشف الظنون ٢/١٠٦٣).

وحقيقته إذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة أو لا وقوعها. ويعبّر عنه بالفارسية (بكرويدن) على ما صرح به ابن سينا(١) وهذا ما قال في الشفاء: التصوّر في قولك: البياض عرض، هو أن يحدث في الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض. والتصديق، هو أن يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقة لهما. والتكذيب يخالف ذلك، وفي هذا الكلام إشارة إلى أن مدلول الخبر والقضية هو الصدق وإنما الكذب احتمال عقلي. وليس فيه انحصار التصديق في المطابق كما توهم، إذ لا يلزم من حصول الشيء كالمطابقة مثلًا في النفس تحققه في الواقع.

(قوله: والضرورة(٢) قاضية بانقسام كل منهما إلى النظري المفتقر إلى النظر والضروري المستغنى عنه، وقد يفسر الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلًا، أي لا يقدر على الانفكاك عنه أصلًا فلا يرد زوال الضروري بطريان ضده أو عدم حصوله لفقد شرط ولا لزوم النظري بعد الحصول من غير اقتدار على الانفكاك حينئذٍ لوجود الاقتدار قبل ذلك).

---

(١) ابن سينا: هو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن عليّ بن سينا، أبو عليّ الشهير بالرئيس ابن سينا ولد سنة ٣٧٠ هـ، في إحدى قرى بخارى، نشأ وتعلّم بها وطاف البلاد وناظر العلماء، وتقلّد الوزارة في همدان، وتوفي بهمدان سنة ٤٢٨ هـ، له من الكتب: «الأدوية القلبية»، «الإشارات»، «الإشارات والتنبيهات»، «الأرصاد الكلية»، «الإنصاف»، «بيان ذوات الجهة»، «تأويل الرؤيا»، «تدبير الجند والممالك»، «تفسير آية النور»، «تفسير سورة سبح اسم»، «تفسير سورتي المعوذتين»، جواب الاعتذار فيما نسب إليه من الخطب»، «جواب ست عشر سؤالات لأبي الريحان»، «الحاصل والمحصول»، «الحواشي على القانون»، «الحكمة العرشية»، «رسالة البر والإثم»، «رسالة الحدود»، «رسالة الطير»، «رسالة العشق»، «كتاب الأوسط الجرجاني»، «كتاب البر والإثم»، «كتاب بعض الحكمة المشرقية»، «كتاب الحدود»، «كتاب الحكمة المشرقية»، «كتاب الخطب التوحيدية» في الإلٰهيات، «كتاب الشبكة والطير»، «كتاب الشفاء» في الحكمة، «كتاب العلائي»، «كتاب عيون الحكمة»، «كتاب القانون»، «كتاب القولنج»، «كتاب قيام الأرض وسط السماء»، «كتاب لسان العرب»، «كتاب المباحثات»، «كتاب المبدأ والمعاد»، «كتاب المجموع»، «كتاب الملح» في النحو، «كتاب المعاد»، «كتاب الموجز الصغير»، «كتاب الموجز الكبير»، «كتاب النجاة»، «كتاب الهداية»، «شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس»، «مختصر إقليدس»، «مفاتيح الخزائن» في المنطق، «مناظرات مع أبي عليّ النيسابوري»، «منار النظر» في المنطق وغير ذلك (كشف الظنون ٥/٣٠٨ ـ ٣٠٩).

(٢) الضرورة في اللغة الحاجة، وعند أهل السلوك هي ما لا بدّ للإنسان في بقائه ويسمّى حقوق النفس أيضًا، وعند المنطقيين عبارة عن استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع سواء كانت ناشئة عن ذات الموضوع أو عن أمر منفصل عنها (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١١١٢ ـ ١١١٨).

يعني أن كلًا من التصوّر والتصديق ينقسم إلى النظري والضروري لأنا نجد في أنفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات إلى النظر كتصوّر الملك والجن، والتصديق بحدوث العالم، واستغناء بعضها عنه كتصوّر الوجود والعدم، والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين.

والمراد الاحتياج والاستغناء بالذات، حتى يكون الحكم المستغني في نفسه عن النظر ضروريًا وإن كان طرفاه بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من أن التصديق الضروري ما لا يتوقف بعد تصوّر الطرفين على نظر وكسب[1] وعبارة المواقف وهو أن البعض ضروري بالوجدان والبعض نظري بالضرورة ربما يوهم أن الثاني ليس بالوجدان، لكن المراد ما ذكرنا ـ وفسر القاضي أبو بكر[2] العلم الضروري[3] بما يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلًا، وقيد بالمخلوق لأن الضروري والنظري من أقسام العلم الحادث، واعترض عليه بأن النفس قد تنفك عن العلم الضروري، بأن يزول بعد الحصول لطرين شيء من أضداد العلم كالنوم والغفلة، وبأن لا يحصل أصلًا لانتفاء شرط من شرائطه مثل التوجه وتصوّر الطرفين، واستعداد النفس، والإحساس والتجربة ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض الضروريات.

وأجيب بأن المراد أنه لا يقتدر على الانفكاك، والانفكاك فيما ذكرتم من الصور ليس بقدرة المخلوق وهذا ما قال في المواقف أن عبارته مشعرة بالقدرة يعني يفهم من قولنا يجد فلان سبيلًا إلى كذا أو لا يجد أنه يقتدر عليه أو لا يقتدر والحاصل أن إطلاق

---

(١) معنى الكسب أنه تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة (معجم الباقلاني ص ٢٧٤).

(٢) القاضي أبو بكر: هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري القاضي أبو بكر الباقلاني، المتكلم الأشعري انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، ولد في البصرة سنة ٣٣٨ هـ وسكن بغداد فتوفي بها سنة ٤٠٣ هـ، وجهه عضد الدولة سفيرًا عنه إلى ملك الروم، من تصانيفه: «إعجاز القرآن»، «الانتصار»، «كشف أسرار الباطنية»، «الملك والنحل»، «مناقب الأئمة»، «نهاية الإيجاز في رواية الإعجاز»، «هداية المسترشدين في الكلام» (كشف الظنون ٦/ ٥٩، وفيات الأعيان ١/ ٤٨١).

(٣) قال الباقلاني: العلم الضروري علم يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يمكنه معه الخروج عنه، ولا الانفكاك منه، ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب به، وحقيقة وصفه بذلك في اللغة أنه مما أكره العالم به على وجوده، لأن الاضطرار في اللغة هو الحمل والإكراه والإلجاء، وكل هذه الألفاظ بمعنى واحد، فلا فرق عندهم بين قول القائل: اضطره السلطان إلى تسليم ماله وبيع عقاره، وبين قوله: «أكرهه على ذلك»، و«حمله عليه»، و«ألجأه إليه»، فالواجب بما وصفنا أن يكون ما قلناه هو معنى وصف العلم وغيره فإنه ضرورة (التمهيد ٧/ ١٥).

الضروري على العلم مأخوذ من الضرورة. بمعنى عدم القدرة على الفعل والترك كحركة المرتعش. ولذا قد يفسر بما لا يكون تحصيله مقدورًا للمخلوق إلا أن قيد الحصول مراد هٰهنا بقرينة جعل الضروري من أقسام العلم الحادث، ومصرح في عبارة القاضي[١] ليخرج العلم بمثل تفاصيل الأعداد والأشكال مما لا قدرة للعبد على تحصيله، ولا على الانفكاك عنه.

فإن قيل: يرد على طرد العبارتين العلم الحاصل بالنظر، إذ لا قدرة حينئذٍ على تحصيله ولا على الانفكاك عنه.

أجيب بأن المعتبر في الضروري نفي القدرة دائمًا، وفي النظري إنما تنتفي القدرة بعد الحصول إذ قبله يقتدر على التحصيل بأن يكتسب وعلى الانفكاك بأن لا يكتسب فإن قيل: ـ سلمنا أن مراد القاضي نفي الاقتدار على الانفكاك. إلا أن السؤال باقٍ بعد ـ لأن الانفكاك سواء كان مقدورًا أو غير مقدور ينافي اللزوم. قلنا: ـ أراد باللزوم الثبوت أو امتناع الانفكاك بالقدرة على أن يكون آخر الكلام تفسيرًا لأوله، وفسر النظري[٢] بما يتضمنه النظر الصحيح، بمعنى أنه لا ينفك عنه بطريق جري العادة عند حصول الشرائط، ولم يقل ما يوجبه لما سيجيء من أن حصول النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب، ولم يقل ما يحصل عقيب النظر الصحيح لأن من الضروريات ما هو كذلك كالعلم بما يحدث حينئذٍ من اللذة أو الألم ولو قال ما يفيده النظر الصحيح وأراد الاستعقاب العادي لكان أظهر، والكسبي يقابل الضروري ويرادف النظري فيمن يجعل طريق الاكتساب هو النظر لا غير.

وأما فيمن جوز الكسب بمثل التصفية والإلهام من خوارق العادات وقد يقال الكسبي لما يحصل بمباشرة الأسباب اختيارًا كصرف العقل أو الحس. والضروري لما يقابله ويخص الكسبي النظري باسم النظري باسم الاستدلالي.

(قال: واختار الإمام[٣] أن ما يحصل من التصوّرات ضروري، لامتناع الاكتساب أما من جهة المطلوب فلأنه إما معلوم مطلقًا فلا يطلب، أو مجهول مطلقًا فلا يمكن التوجه

---

(١) القاضي: هو أبو بكر الباقلاني.

(٢) قال الباقلاني: علم يقع استدلال وتفكر في حال المنظور فيه أو تذكر نظر فيه، فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر فيه والروية، وتأمل حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا علم نظري، وقد يجعل مكان هذه الألفاظ أن تقول: إن العلم النظري هو ما بني على علم الضرورة والحس، أو على ما بني العلم بصحته عليهما، ومعنى قولنا في هذا العلم إنه كسبي أنه مما وُجد بالعالِم وله عليه قدرة محدثة (التمهيد ٨/ ١٦).

(٣) الإمام: الرازي.

إليه، أو معلوم من وجه دون وجه فلا يمكن طلب شيء من وجهيه بخلاف التصديق، فإنه يطلب بحصول تصوراته، ورد بعض جهات المجهول كافٍ في التوجه إليه، وأما من جهة الكاسب فلأنه إما جميع الأجزاء وهو نفسه أو بعضها، وفيه تعريف بالخارج أو خارج وهو يتوقف على العلم، بالاختصاص المتوقف على تصوّره وتصوّر ما عداه تفصيلًا، ورد بأنه مجموع تصوّرات الأجزاء والكسب تصوّر مجموعها، وأثر الكسب في استحضارها مجموعة مرتبة فهي من حيث تعلّق تصوّر واحد بها محدود، ولشدة اتصال الاعتبارين قد يتوهم اتحادهما، وإنما المتحد مجموع الأجزاء والماهية لا تصوراتها وتصوّر الماهية، وأيضًا تعريف الجزء للماهية إنما يستلزم تعريف شيء من أجزائها لو لم يكن مجرد تمييزها عما عداها تعريفًا لها وكان العلم بها نفس العلم بالأجزاء كما أنها نفسها، وأيضًا التعريف بالخارج إنما يتوقف على الاختصاص لا العلم به ولو سلم فيكفي تصوّره بوجه وتصوّر ما عداه إجمالًا).

أقول: اختار الإمام الرازي أن كل ما يحصل من التصورات فهو ضروري لأن الاكتساب يمتنع من جهة المكتسب أعني المطلوب. والكاسب أعني طريق اكتسابه.

أما الأول: فلأن المطلوب إما أن يكون معلومًا فلا يمكن طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل، أو يكون مجهولًا فلا يمكن التوجه إليه، ثم اعترض بوجهين. أحدهما: أنه لم لا يجوز أن يكون معلومًا من وجه فيتوجه إليه مجهولًا من وجه فيطلب.

وثانيهما: النقيض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه ـ فأجاب عن الأول: بأنه إما أن يطلب من وجهه المعلوم وهو محال لامتناع تحصيله، أو من وجهه المجهول وهو محال لامتناع التوجه إليه. وعن الثاني: بأن ما يتعلق به التصديق كالقضية أو النسبة معلوم بحسب التصوّر، فلا يمنع التوجه إليه، ومجهول بحسب التصديق يمتنع فعلًا طلب حصوله. وهذا بخلاف التصوّر، فإن ما يكون مجهولًا بحسب التصوّر يكون مجهولًا مطلقًا، إذ لا علم قبل التصوّر، وحاصله أن متعلق التصديق يجوز أن يتعلق به قبل التصديق علم هو التصوّر بخلاف متعلق التصوّر.

وأجيب بأنا نختار أنه معلوم من وجه، ولا نسلم امتناع التوجه حينئذٍ إلى وجهه المجهول، وإنما يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم من وجهه واعتباراته بحيث يخرجه عن كونه مجهولًا مطلقًا، وذلك كما إذا علمنا أن لنا شيئًا به الحياة والإدراكات، فتطلبه بحقيقته أو بعوارضه المميزة له عن جميع ما عداه، على ما هو المستفاد من الحد أو الرسم. فالمجهول المطلوب لا ينحصر في الحقيقة ولا في العارض، وما

ذكر في المواقف من أن المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات تحقيق لما هو الأهم، أعني إمكان اكتساب التصوّر بحسب الحقيقة وتنبيه على أن مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوّره حتى لو على الشيء بحقيقته، وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذل بالدليل لا التعريف، ولو قصد اكتساب العارض نفسه كان هو مجهولًا بحقيقته، وما ذكر في تلخيص المحصل[(١)] من أن كلًا من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لأمر ثالث هو المطلوب؛ إلزام للإمام بما اعترف به من أن المعلوم إجمالًا:

(معلوم من وجه. مجهول من وجه):

والوجهان متغايران أحدهما، معلوم لا إجمال فيه، والآخر ليس بمعلوم البتة، لكن لما اجتمعا في شيء ظن أن هناك علمًا إجماليًا. وإلا فقد ذكر هو في نقد تنزيل الأفكار[(٢)]: أن المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها، وأما الثاني: فلأن الكاسب ـ أعني المعرف ـ للماهية[(٣)] يمتنع أن يكون نفسها لامتناع كون

---

(١) المحصل: هو كتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين» للإمام فخر الدين الرازي، و«تلخيص المحصل» هو ما لخصه المحقق نصير الدين الطوسي وسماه «تلخيص المحصل»، (كشف الظنون ٢/ ١٦١٤).

(٢) هو كتاب «تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار»، للفاضل العلّامة أثير الدين المفضل بن عمر الأبهري. قصد فيه تحرير ما أدّى أفكاره إليه واستقرّ عليه رأيه من القوانين المنطقية والحكمية، ذاكرًا فيه فساد بعض الأصول المشهورة، وعليه شرح لبعض الأفاضل أثبت فيه ما سنح له من الرد والقبول وأورد على بعض مآخذه في تلك الأصول سيما المنطقية، وسماه «تعديل الميار في نقد تنزيل الأفكار» أوله: الحمد لله محق الحق ومبدع الكل، فرغ من المنطق في أوائل المحرم سنة ٦٦٥ هـ (كشف الظنون ١/ ٤٩٤).

(٣) الماهية: مصطلح مصاغ من السؤال: ما هو؟ والماهية هي ما يجاب به عن السؤال: ما هو؟ أي ما يتقوم به تصورنا للشيء، وما به قوام فكرتنا عنه، فالسؤال بما؟ أو بما هو؟ إذا قرن بالشيء دلّ على أن المطلوب من الشيء تصور ذلك الشيء فقط، لا معرفة وجوده، ولا معرفة شيء آخر سوى ذاته، لا مقداره ولا زمانه ولا مكانه... فالأمر الذي ينبغي أن يستعمل في جواب ما هو الشيء؟ إذا كان يدل عليه بلفظ مركب (أي بجملة لا بكلمة واحدة) فإنه يسمى ماهية الشيء، ويسمّى أيضًا القول الدال على ما هو الشيء أو على جوهر الشيء، أو على إنّية الشيء أو طبيعة الشيء (الفارابي «كتاب الألفاظ» فقرة ٧/ ١٢). وأهم ما شغل الفلاسفة والمتكلمين العرب هو العلاقة بين الوجود والماهية، وذلك لاتصالها المباشر بفكرة الخلق... ولقد أدرك المتكلمون في الإسلام ما ينطوق عليه التوحيد بين الماهية والوجود، من تعارض مع فكرة «الخلق» التي تنبني عليها العقيدة الدينية عندهم، ولذلك فصلوا بينهما وقالوا بإمكانية خلو الماهية من صفة الوجود، فالله يعلم ماهية الأشياء قبل أن توجد، مثلما يعلم النجار ماهية الكرسي قبل أن يصنعه، والنتيجة هي أن الماهية سابقة للوجود عندهم... =

الشيء أجلى وأسرع معرفة من نفسه بل يكون إما جميع أجزائها وهو نفسها، فيعود المحذور وإما بعضها، أو خارجًا عنها. ويندرج فيه المركب من الداخل والخارج ومَن أفرده بالذكرِ أراد بالداخل والخارج المحض من ذلك، ثم البعض إنما يعرف الماهية إذا عرف شيئًا من أجزائها، إذ لو كانت الأجزاء بأسرها معلومة أو بقيت مجهولة لم يكن المعرف معرفًا أي سببًا لمعرفة الماهية وموصلًا إلى تصوّرها، فالجزء المعرف إن كان نفسه عاد المحذور. وإن كان غيره لزم التعريف بالخارج، ضرورة كون كل جزء خارجًا عن الآخر، ولو فرض تداخلها بنقل الكلام إلى تعريفه للجزء منه ومن غيره، فيعود المحذور أو التعريف بالخارج وهو أيضًا باطل، لأن الخارج إنما يفيد معرفة الماهية إذا علم اختصاصه بها بمعنى ثبوته لها فقيه عن جميع ما عداها، وهذا تصديق يتوقف على تصوّر الماهية وهو دور، وتصوّر ما عداها من أمور الغير المتناهية على التفصيل وهو محال، وفي عبارة المواقف هنا تسامح حيث قال ـ والبعض إن عرف الماهية عرف نفسه وقد أبطل الخارج وسنبطله لأن الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا الخارج، وكأنه على حذف الباءِ أي عرف بالخارج أو على معنى أو عرف الأمر الذي شأنه أن يكون خارجًا عن سائر الأجزاء فيكون البعض المعرف خارجًا عنه ويلزم التعريف بالخارج لا الخارج، وإنما ادعى لزوم المحالين على ما هو تقرير المحصل، بناء على أن معرف الماهية معرف لكل جزء منها، ولظهور المنع عليه، اقتصرنا على أحدهما كما هو تقرير المطالب التالية، لا يخفى أن القدح في بعض مقدمات هذا الاستدلال كافٍ في دفعه، إلا أنهم لما جوزوا التعريف بجميع الأجزاء بالبعض وبالخارج احتجنا إلى التقصي عن الإشكالات الثلاثة، أما عن الأول فبأن جميع الأجزاء وإن كانت نفس الماهية بالذات، لكن إنما يمتنع التعريف بها لو لم يغايرها بالاعتبار وتحقيقه أن الأجزاء قد تتعلق بها تصورات متعددة بأن تلاحظ واحدًا على التفصيل والترتيب، فيكون كاسبًا أي حدًا وقد يتعلق بها تصوّر واحد بأن يلاحظ المجموع من حيث المجموع فيكون مكتسبًا أي محدودًا، وهذا معنى قولهم في المحدود إجمال وفي الحد تفصيل، ولا امتناع في أن يكون تصوّر المجموع مترتبًا على مجموع التصوّرات، ومسببًا عنها.

فإن قيل: إذا كان مجموع التصوّرات مفضيًا إلى تصوّرات المجموع، فإن كانت حاصلة كان هو أيضًا حاصلًا من غير أثر للنظر والاكتساب، وإن لم تكن حاصلة لم يصلح معرفًا بل تكون مطلوبة وينقل الكلام إلى ما يحصلها، وكذا الكلام في التعريف ببعض الأجزاء أو بالخارج، بل في اكتساب التصديقات.

= (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٧٢٣ ـ ٧٢٤).

قلنا: يجوز أن تكون الأجزاء معلومة منتشرة في سائر المعلومات فيفتقر إلى النظر لاستحضار مجموعة مترتبة بحيث تفضي إلى تصوّر الماهية وهذا معنى الاكتساب، وحاصله عائد إلى تحصيل الجزء الصدري بالحد، وعلى هذا فقس، وقال في المواقف: قدحًا في قولهم لمجموع التصوّرات يحصل تصوّر المجموع، والحق إن الأجزاء إذا استحضرت مترتبة حتى حصلت فهي الماهية لا أن ثمة حصول مجموع يوجب حصول تصوّر شيء آخر هو الماهية، وهذا كالأجزاء الخارجية، إذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي لا أمرًا يترتب عليه المركب، وظاهره غير قادح لأنهم لا يدعون أن مجموع الأجزاء أمر يوجب حصوله حصول أمر آخر هو تصوّر المجموع، أعني تصوّر الماهية، فإن أراد نفي ذلك فباطل لا يشهد له ضرورة ولا برهان، بل يكذبه الوجدان ولا عبرة بالقياس على الوجود الخارجي، لأنه لا حجر في تصرفات العقل فله أن يلاحظ الموجود الواحد، تارة جملة، وتارة شيئًا فشيئًا، ولم يرد في حل الإشكال على أن قال: الحد مجموع الأمور التي كل واحد منها مقدم، ولا يجدي نفعًا لأن المحدود أيضًا كذلك، فلا بد في بيان المغايرة والسببية من أن يقال تلك الأمور من حيث الملاحظة تفصيلًا حدًا وإجمالًا محدودًا وهو معنى كلامهم.

وأما عن الثاني: فبأنا لا نسلم أن معرف الماهية يجب أن يعرف شيئًا من أجزائها، لجواز أن تكون الأجزاء معلومة، ونفتقر إلى حضورها مجموعة مترتبة ممتازة عما عداها، ويكون ذلك بالمعرف وحاصله أن الماهية وإن كانت نفس الأجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم أن يكون العلم بها هو العلم بالأجزاء، بمعنى التصورات المتعلقة بها، بل لا بد من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن الأغيار، ويجوز أن تبقى الأجزاء مجهولة ويفيد المعرف، بالذات، ويعود التغاير إلى الإجمال والتفصيل، كما في تعريف الماهية بأجزائها أو غيره، ويصح التعريف بالخارج على ما سيجيء، وبما ذكرنا يندفع ما يقال إن جميع أجزاء الماهية نفسها، فكيف لا يكون العلم بها علمًا بها؟ وأن معرف الشيء سبب لمعرفته، أي حصوله في الذهن، فكيف لا يحصل شيئًا من أجزائه. . .؟ وأن علة حصول الشيء لو لم تكن علة لشيء من أجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه، فجاز حصول الكل بدونه، فلم يكن علة، ولنعتبر بالهيئة الاجتماعية فإنها علة لحصول المركب وليست علة لحصول شيء من أجزائه.

وأما عن الثالث: فبأنا لا نسلم أن التعريف بالخارج يتوقف عن العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه، فإن الذهن ينتقل من تصوّر الملزوم إلى تصوّر لازمه الذهني، وإن لم يتقدم العلم باللزوم، ولو سلم فيكفي في ذلك تصوّر الشيء بوجه، وتصوّر ما

عداه إجمالًا، كما في اختصاص الجسم بهذا الحيّز، وإن كان مبنيًا على امتناع كونه في حيّزين، واشتغال حيّز بمتحيّزين، وإلى هذا التسليم نظر مَن قال: الوصف الصالح لتعريف الشيء يجب أن يكون لازمًا بين الثبوت لأفراده، وبين الانتفاء عن جميع ما عداه، وينبغي أن يعلم أنه وإن كان لازمًا بحسب الصدق لكن لا بد أن يكون ملزومًا بحسب التصوّر، وأجاب بعض المحققين عن الأول بمنع كون جميع أجزاء الماهية نفسها، بل جزم بأنه باطل تمسكًا بأن الأشياء التي كل واحد منها متقدم على الشيء يمتنع أن يكون نفس المتأخر.

ثم قال: ويجوز أن يصير عند الاجتماع ماهيته هي المتأخرة، فتحصل معرفتها بها، كما أن العلم بالجنس(١) والفصل(٢) وبالتركيب التقييدي(٣) متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل، وهي أجزاؤه، وبها يحصل العلم به، ورد المنع تارة بدعوى الضرورة، وتارة بالاستدلال، بأن جميع أجزاء الشيء إن لم تكن نفسه فإما تكون خارجة عنه وهو

---

(١) الجنس: في اللغة الضرب من كل شيء، وهو أعم من النوع يقال: الحيوان جنس والإنسان نوع، قال ابن سينا: الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع أي بالصور والحقائق الذاتية، وهذا يخرج النوع والخاصة والفصل والقريب (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٩٤ ـ ٥٩٦).

(٢) الفصل: يطلق على معانٍ، منها طائفة من المسائل فُصّلت أي فُرّقت، وقُطّعت عما تقدم لغرض. ومنها مقابل الوصل، قال أهل المعاني: الوصل عطف بعض الجمل على بعض والفصل تركه... ومنها ما هو مصطلح المنطقيين فإن له عندهم معنيين، فإنهم كانوا يستعملونه أوّلًا فيما يتميّز به شيء عن شيء ذاتيًا كان أو عرضيًا، لازمًا أو مفارقًا، شخصيًا أو كليًا، وقد يُميّز الشيءُ عن غيره في وقت ويميِّز الغير عنه في وقت آخر، كما إذا اختلف حال زيد وعمرو بالقيام والقعود في وقتين. وقد يميِّز الشيء في وقت عن نفسه في وقت رخر بحسب اختلاف حاله فيهما. والمعنى الثاني: وهو الكلي الذي يتميّز به الشيء في ذاته، وهو الجزء الداخل في الماهية كالناطق مثلًا فهو داخل في ماهية الإنسان، ومقوم لها ويسمى بالفصل المقوم، وهذا المعنى الثاني هو الذي أشار إليه ابن سينا في قوله: وأما الفصل فهو الكلي الذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو، كالناطق للإنسان فإنه يجاب حين يُسأل: أي حيوان هو؟ (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٢٧٥ ـ ١٢٧٧).

(٣) التركيب التقييدي: التركيب عرفًا مرادف التأليف وهو جعل الأشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد. وقال النحاة: إن كان بين جزئي المركب (وهما اللفظان) إسنادٌ سمي مركبًا إسناديًا وجملة، فإن كان ما بينهما إسنادًا أصليًا مقصودًا لذاته سمي كلامًا، فالجملة أعم من الكلام، وإن لم يكن بينهما إسناد فإما أن تكون بينهما نسبة تقييدية بأن يكون أحد الجزأين قيدًا للآخر يسمّى مركبًا تقييديًا، فإن كان أحدهما مضافًا والآخر مضافًا إليه سمي مركبًا إضافيًا، وإن كان أحدهما موصوفًا والآخر صفة سمّي مركبًا توصيفيًا، وأما المصادر والصفات مع فاعلها فإنها في حكم المركبات التقييدية لكون إسنادها أيضًا غير تام (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٤٢٣ ـ ٤٢٦).

ظاهر البطلان أو داخلة فيه فتركب الشيء منها ومن غيرها، فلا تكون هي جميع الأجزاء بل بعضها، وأيضًا لو كان الشيء غير جميع الأجزاء فتمام حقيقته إما ذلك الغير وحده فلا يكون المفروض أجزاء، أو مع الأجزاء فلا يكون جميعًا، وأما التمسك فضعيف، لأن تقدم كل جزء على الشيء لا يستلزم تقدم الكل عليه، ليمتنع كونه نفس المتأخر، ولو كان هذا لازمًا لكان الكل متقدمًا على نفسه، ضرورة تقدم كل جزء عليه، والذي يلوح من كلامه أنه يريد بجميع أجزاء الشيء جميع الأمور الداخلة فيه، من غير اعتبار التأليف والاجتماع، وبالمركب تلك الأمور مع الاجتماع على ما قاله الكشي[(١)]: إن مجرد جميع أجزاء الشيء ليس نفسه، وإنما نفسه تلك الأجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وجدانية بها هي هي، لكن لا يخفى أن هذا راجع إلى ما ذكره البعض من أن الحد التام[(٢)] تعريف بجميع الأجزاء المادية، إذ بحصولها في الذهن يحصل صورة مطابقة لما في الأعيان، وقد رده هذا المحقق بأنه كما يعتبر في الحد التام الأجزاء المادية أعني الجنس والفصل يعتبر بالجزء الصوري، أعني الترتيب، لأن التعريف بالجنس والفصل لا على الترتيب لا يكون حدًا تامًا، ثم أصرّ على أن جميع الأجزاء المادية والصورية ليست نفس المركب، لأنها علل وهو معلول لها، ومن المعلوم بالبديهة أن محصل الاثنين بتحصيل واحد وبتحصيل واحد آخر، وبضم أحدهما إلى الآخر لا يكون محصلًا للاثنين بنفسه، بل يكون محصلًا له بجميع أجزائه المادية والصورية.

---

(١) الكشي: هناك ثلاثة يسمون بالكشي: هم: الحافظ أبو محمد عبد بن حميد وقيل: عبد الحميد بن حميد بن نصر الكشي المتوفى سنة ٢٤٩ هـ، صنف: «تفسير القرآن»، «المسند الكبير» في الحديث. والثاني، ولعله هو المقصود: عبد الرحمٰن بن محمد الكشي زين الدين من تلاميذ فخر الدين الرازي، من تصانيفه: «تعديل المعيار شرح تنزيل الأفكار» في المنطق، «حدائق الحقائق» في المنطق والطبيعي والإلٰهي. والثالث: أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي من علماء الإمامية توفي في حدود سنة ٢٩٦ هـ. صنّف من الكتب: «الاختيارات من العلماء»، «كتاب الرجال» (انظر كشف الظنون ٥/ ٤٣٧، ٥٢٤، ٦/ ٢٢).

(٢) الحد التام: الحدّ عند الأصوليين مرادف للمعرِّف (بالكسر)، وهو ما يميز الشيء عن غيره، وذلك الشيء يسمّى محدودًا ومعرَّفًا (بالفتح)، وهو إما أن يحصل في الذهن صورة غير حاصلة، أو يفيد تمييز صورة حاصلة عما عداها، والثاني حدّ لفظي إذ فائدته معرفة كون اللفظ بإزاء معنى، والأول إما أن يكون بمحض الذاتيات وهو الحد الحقيقي لإفادته حقائق المحدودات، فإن كان جميعًا فتام وإلا فناقص وإمّا أن لا يكون كذلك فهو الحد الرسمي، وأما التعريف الاسمي سواء كان حدًا أو رسمًا فالمقصود منه تحصيل صورة المفهومات الاصطلاحية وغيرها من الماهيات الاعتبارية. وعند المنطقيين يطلق الحد في باب التعريفات على ما يقابل الرسمي واللفظي وهو ما يكون بالذاتيات، وفي باب القياس على ما ينحلّ إليه مقدمة القياس كالموضوع والمحمول. . . (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٦٢٣ ـ ٦٢٥).

المبحث الثالث

في التصورات الضرورية

(المبحث الثالث: العلوم الضرورية تنحصر في ست بديهيات، يحكم العقل بها بمجرد تصور الطرفين وتسمى الأوليات[١] ومشاهدات يحكم بها بواسطة حس ظاهر وتسمى الحسيات، أو باطن وتسمى الوجدانيات، وفطريات ويحكم بها بواسطة لا تغرب عن الذهن وتسمى قضايا قياساتها ومجربات يحكم بها بواسطة تكرر المشاهدة، ومتواترات يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤها على الكذب، وحدسيات يحكم بها بواسطة حدس من النفس وستعرفه).

أقول: لما كانت العلوم النظرية تنتهي إلى الضروريات جعلوا إثباتها والرد على منكريها من مبادىء الكلام، ليعلم أن ما يجعل منتهى مقدمات القياس ويدعي كونه ضروريًا هل هو منها، ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية وكأنها ترجع إلى البديهات والمشاهدات وحصروا التصديقات الضرورية في ست: البديهيات[٢]،

(١) الأوليات: تطلق على قسم من المقدمات اليقينية الضرورية وتسمّى بالبديهيات أيضًا. وهي ما لا يخلو النفس عنها بعد تصوّر الطرفين أي من حيث إنهما طرفان فيشتمل تصور النسبة أيضًا. والمراد بتصوّر الطرفين ما هو مناط الحكم أعم من أن يكون بالبداهة أو بطريق الكسب والنظر. والحاصل أن الحكم فيه لا يتوقف بعد حصول تصوّر الطرفين على ما هو مناط الحكم على شيء آخر أصلًا بشرط سلامة الغريزة، فلا يرد الصبيان والمجانين وصاحب البلادة المتناهية، وبشرط عدم تدنّس الفطرة بما يضاده، فلا يرد المدنس بالاعتقادات الباطلة المنكرة للبديهيات، وبعض العوام والجهال، فمن الأوليات ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات أطرافه، كقولنا: الكل أعظم من الجزء. ومنها ما هو خفي لخفاء في تصورات أطرافه إما لعدم الوضوح أو لكونها نظرية. والفرق بين الأوليات والمشهورات أن الإنسان لو قُدّر أنه خلي ونفسه من غير مشاهدة أحد وممارسة عمل، ثم عرض عليه المشهورات توقف فيها لا في الأوليات، وكذا الفرق بينها وبين المتواترات، وقد تطلق الأوليات على الضروريات أيضًا باعتبار أن الضروريات أوائل العلوم (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢٩٠). وقال ابن سينا: الأوليات هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها، ومثال ذلك: أن الكل أعظم من الجزء وهذا غير مستفاد من حس ولا استقراء ولا شيء آخر (انظر النجاة ص ١٠).

(٢) البديهيات: في اللغة البدايات أو الأوائل، فالبدء والبداهة والبديهية هي أول كل شيء، كما تعني في الاستخدام اليومي الشائع. والبديهيات: قضايا أولية صادقة بذاتها يجزم بها العقل من دون برهان، مثال ذلك: الكل أعظم من الجزء، والأجزاء المساوية لشيء واحد متساوية، وقد سميت بالبديهيات لأن الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها من دون توسط شيء آخر، وهي أساس العلم، لأن العلم إما بديهي، وهو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب، كتصور الحرارة والبرودة، =

والمشاهدات[(١)]، والفطريات[(٢)]، والمجربات[(٣)]، والمتواترات[(٤)]، والحدسيات[(٥)]، لأن القضايا إما أن يكون تصور أطرافها بعد شرائط الإدراك من الالتفات، وسلامة الآلات، كافيًا في حكم العقل أو لا؟ فإن كان كافيًا فهي البديهيات، وإن لم يكن كافيًا فلا محالة يحتاج إلى أمر ينضم إلى العقل ويعينه على الحكم، أو إلى القضية أو إليهما جميعًا.

فالأول: المشاهدات لاحتياجها إلى الإحساس.

والثاني: لا يخلو من أن يكون ذلك الأمر لازمًا وهي الفطريات أو غير لازم، وحينئذٍ إن كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات، وإلا فليست من الضروريات بل من النظريات.

= وكالتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يفترقان، وإما نظري: وهو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب، كتصوّر المعاني والتصديق بقوانين الطبيعة (الموسوعة الفلسفية العربية ص ١٩٢، كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٣١٨، ٣١٩).

(١) المشاهدات: سماها ابن سينا المحسوسات، وقال: هي أمور أوقع التصديق بها الحس كقولك: الثلج أبيض، وكقولك: إن الشمس نيّرة (النجاة ص ٦١).

(٢) الفطريات: هي قسم من المقدمات اليقينية الضرورية، وهي ما يحكم العقل فيه بواسطة أمر حاضر لا يغيب عن الذهن عند تصوّر طرفي القضية، والفطريات قريبة من الأوليات بلا واسطة، لأن تصوّر الطرفين كاف في الجزم فيهما أي في الفطريات والأوليات، إلا أن في الأوليات بلا واسطة وفي الفطريات بواسطة، نحو: الأربعة زوج فإن من تصوّر الأربعة والزوج تصوّر الانقسام إلى متساويين في الحال وترتب في ذهنه أن الأربعة منقسمة إلى متساويين، وكل منقسم إلى متساويين فهو زوج، فهي قضية قياسها معها في الذهن (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٢٧٩).

(٣) المجربات: قال ابن سينا في النجاة ص ٦١: المجربات هي أمور أوقع التصديق بها الحسُّ بشركة من القياس، وذلك أنه إذا تكرر في إحساسنا وجود شيء لشيء، مثل الإسهال للسقمونيا والحركات المرصودة للسماويات، تكرر ذلك منا في الذكر، وإذا تكرر منا ذلك في الذكر حدثت لله منه تجربة بسبب قياس اقترن بالذكر.

(٤) المتواترات: قال ابن سينا في النجاة ص ٦١: المتواترات هي الأمور المصدق بها من قِبَل تواتر الأخبار التي لا يصح في مثلها المواطأة على الكذب لغرض من الأغراض، كضرورة تصديقنا بوجود الأمصار والبلدان الموجودة وإن لم نشاهدها.

(٥) الحدسيات: في عرف الحكماء والمتكلمين هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحدس. (والحدس هو تمثل المبادىء المرتبة في النفس دفعةً من غير قصد واختيار). فإن كان الحكم بواسطة حدس قوي مزيل للشك مفيد لليقين تعد من القطعيات، كعلم الصانع لإتقان فعله، فإنا لما شاهدنا أن أفعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بأنه عالم حكمًا حدسيًا، وكذا لما شاهدنا حال اختلاف القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس حدسنا منه أن نوره مستفاد من نورها، وإن لم يكن الحكم بواسطة حدس قوي تُعدّ من الظنيات. (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٦٢٦ ـ ٦٢٧).

والثالث: إن كان حصوله بالأخبار فالمتواترات وإلا فالمجربات، أما البديهيات وتسمى أوليات فهي قضايا يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين، والجسم الواحد لا يكون في آنٍ واحد في مكانين، وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصوّر الطرفين، كما في قولنا: الأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية، أو لنقصان الغريزة كما في الصبيان والبله، أو لتدنيس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال، أو لأن الله تعالى لا يخلقه على ما هو المذهب.

وأما المشاهدات: فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات[١] كالحكم بأن الشمس نيّرة، والنار حارة، أو الباطنة وتسمى وجدانيات، كالحكم بأن لنا خوفًا وغضبًا، ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا وأحوالها، وجميع أحكام الحس جزئية لأنه لا يفيد إلا أن هذه النار حارة.

وأما الحكم بأن كل نار حارة فحكم عقلي، حصل بمعونة الإحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله.

وأما الفطريات: فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا يعزب عنه عند تصوّر الطرفين وهو المعنى بأمر لازم منضم إلى القضية، ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها، كالحكم بأن الأربعة زوج، لانقسامها بمتساويين.

وأما المجربات[٢]: فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة إليه، والقياس الخفي المنتج لليقين إليها أن الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وإن لم يعرف ماهيته، فكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعًا، وذلك كالحكم بأن السقمونيا مسهل للصفراء.

وأما المتواترات: فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بأمر ممكن مستند إلى المشاهدة، كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب، فينضم إلى العقل سماع الأخبار وإلى القضية قياس خفي، هو أنه لو لم يكن هذا الحكم حقًا لما أخبر به هذا الجمع.

وأما الحدسيات: فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك، ويحصل اليقين بمشاهدة القرائن، كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس، لما

---

(١) الحسيّات: وهي المحسوسات تقدم التعريف بها.
(٢) المجربات: تقدم تعريف ابن سينا لها قبل قليل.

نرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس، وذلك أنه يضيء دائمًا جانبه الذي يلي الشمس وينتقل ضوؤه إلى مقابلة الشمس، فيحدس العقل بأنه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك، فهي كالمجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي إلا أن السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية. وفي الحدسيات معلوم بالوجهين، إلا أن الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر، وإلا لكان من العلوم الكسبية، وستعرف معنى الحدس في بحث النفس.

قال: **(وقد تنحصر في البديهيات والمشاهدات لشمولها الكل، أو لأن ضرورية ما سواهما، بل يقينية المجربات والحدثيات لا تخلو عن نظر، إلا أن المحققين منهم لم يجعلوه من النظريات بل بواسطة والنزاع لفظي، فإن قيل كيف ينازع في المتواتر[١] وهو نوع من الحسي...؟ قلنا: الكلام في مضمون الأخبار المسموعة، كوجود مكة مثلًا. فقول الرواة: إنه عليه الصلاة والسلام قال: «البيّنة على المدعي واليمين على مَن أنكر»[٢] مسموع، والعلم بأن هذا حديث النبيّ ﷺ حاصل بالتواتر ضرورة أو غير ضرورة، وبأن البينة إنما تكون على المدعي حاصل بخبر الصادق استدلالًا)**.

ذكر في المحصل[٣] أن الضروريات هي الوجدانيات، وأنها قليلة النفع في العلوم، لكونها غير مشتركة والحسيّات والبديهيات، وتبعه صاحب المواقف[٤] إلا أنه ذكر في

---

(١) التواتر: هو في اللغة تتابع أمور واحدًا بعد واحد بغيره من الوتر، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾ [المؤمنون: ٤٤]، وفي اصطلاح الأصوليين خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه ويسمّى متواترًا أيضًا، فبقيد الجماعة خرج خبر الواحد، وبقيد المفيد خرج خبر جماعة لا يفيده، وبقيد نفسه خرج الخبر الذي علم صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كموافقة دليل عقلي أو غير ذلك (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٢١، ٥٢٢). والتواتر في الحديث له أربعة شروط: الأول: أن يخبر عن علم لا عن ظن. الثاني: أن يكون علمهم ضروريًا مستندًا إلى محسوس، الثالث: أن يستوي طرفاه وواسطته في هذه المصنفات وفي كمال العدد، الرابع: العدد، وعدد المخبرين ينقسم إلى ناقص، فلا يفيد العلم، وإلى كامل فيفيد العلم، وإلى زائد يحصل به العلم ببعضه وتقع الزيادة فضلة (مقدمة جامع الأصول في أحاديث الرسول ١/ ١٢٠).

(٢) أخرجه البخاري في الرهن باب ٦، والترمذي في الأحكام باب ١٢، وابن ماجة في الأحكام باب ٧.

(٣) المحصل: هو كتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين» للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي. اختصر علاء الدين عليّ بن عثمان الماريديني، وشرحه العلّامة المحقق عليّ بن عمر الكاتبي القزويني (كشف الظنون ٢/ ١٦١٤).

(٤) المواقف في علم الكلام للعلّامة عضد الدين عبد الرحمٰن بن أحمد الإيجي القاضي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ. ألفه لغياث الدين وزير خدابنده، وهو كتاب جليل القدر رفيع الشأن اعتنى به الفضلاء، =

موضع آخر أن الضروريات هي الست المذكورة، والوهميات في المحسوسات كالحكم بأن كل جسم في جهة واعتذر لما في المحصل بوجهين:

أحدهما: أن البديهيات تشمل الفطريات نظرًا إلى أن الوسط لما كان لازمًا لتصوّر الطرفين فكان العقل لم يفتقر إلا إلى تصوّرهما، والحدسيات تشمل المجربات والمتواترات، نظرًا إلى استناد حكم العقل فيهما إلى الحس، لكن مع التكرر وكذا الحدسيات.

وثانيهما: أن كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الإمام في الملخص، لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي، وكذا القضايا التي قياساتها معها، ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات، فضلًا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات، ثم المحققون من القائلين هذه الأربعة ليست من الضروريات، على أنها ليست من النظريات أيضًا بل واسطة لعدم افتقارها إلى الاكتساب الفكري، وبهذا يشعر كلام الإمام حجة الإسلام[(١)] حيث قال: العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى أنه لا يحتاج إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه مع أن الواسطة حاضرة في الذهن، وليس ضروريًا بمعنى الحاصل من غير واسطة كما في قولنا: الموجود ليس بمعدوم فإنه لا بد فيه من حصول مقدمتين.

إحداهما: أن هؤلاء مع كثرتهم، واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع.

الثانية: أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر إلى ترتيب المقدمتين ولا إلى الشعور بتوسطهما، ولا بإفضائهما إليه.

وبهذا يظهر أن النزاع لفظي مبني على تفسير الضروري، أنه الذي لا يفتقر إلى واسطة أصلًا، أو الذي نجد أنفسنا مضطرين إليه.

فإن قيل: المتواترات من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب أن يكون ضروريًا بلا نزاع، كالعلم بأن النار حارة.

= فشرحه السيد الشريف عليّ بن محمد الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦، وشرحه شمس الدين محمد بن يوسف الكرماني المتوفى سنة ٧٨٦ هـ (كشف الظنون ٢/ ١٨٩١).

(١) حجة الإسلام: هو الإمام أبو حامد الغزالي، تقدمت ترجمته.

قلنا: الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواتر كوجود مكة مثلًا، وهو معقول. آلته بتكرر السماع حتى إذا كان المسموع المتواتر خبرًا عن نسبته خبر إلى صدق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيًا وفاقًا، مثلًا إذا تواترات الأخبار بأن النبي ﷺ قال: «البيّنة على مَن ادعى واليمين على مَن أنكر»(١).

فالعلم بأن هذا صوت المخبرين مأخوذ من الحس، والعلم بأن الخبر المنقول كلام النبيّ ﷺ هو المستفاد من القضية، التي من قبيل المتواترات، المتنازع في أنه ضروري أو غير ضروري والعلم بأن البيّنة تجب على المدعي كسبي مستفاد من ترتيب المقدمتين، أعني أن هذا خبر النبيّ عليه السلام. وكل ما هو خبر عن النبيّ عليه السلام فمضمونه حق، لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات، وما يقال من أن هذا الحديث متواتر فمعناه أن الخبر بكونه كلام النبيّ ﷺ متواتر، سواء كان هو في نفسه خبرًا أو إنشاء.

(قال: وأما المنكرون فمنهم مَن قدح في الحسيات بأن الحس قد يغلط كثيرًا، والجواب أنه لا ينافي الجزم المطابق فيما لا غلط فيه).

أقول قد ثبت اتفاق أهل الحق على أن الحسيات والبديهيات مبادىء أول لما يقوم حجة على الغير، وأنكر ذلك جماعة فمنهم مَن قدح في الحسيات وحصر المبادىء الأول في البديهيات، ومنهم مَن عكس، ومنهم مَن قدح فيهما جميعًا، ولكل من الفرق شبه، وقد أطنب الإمام(٢) فيها بتكثير الأمثلة، ونسب القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات إلى أكابر الفلاسفة، ورد بأن علومهم اليقينية مبنية عليها، والمبادىء الضرورية مستندة إليها، على ما صرحوا بأن مبادىء المجربات والمتواترات والحدسيات هي الإحساس بالجزئيات، وأن الأوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الإحساس بالجزئيات، فكيف ينسب إليهم القول بأنها ليست يقينية...؟ واعتذر بأن المراد أن جزم العقل بالأحكام المأخوذة من الحس قد تتوقف على شرائط، ربما لا يعلم ما هي. ومتى حصلت...؟ وكيف حصلت...؟ فلذلك جعلوا لبيان مواضع الغلط في المحسوسات، وأن أي أحكامها تكون يقينية، وأيها تكون غير يقينية، صناعة المناظر كما جعلوا لبيان ذلك في المعقولات صناعة سوفسطيًا(٣)، وما ذكر في تلخيص المحصل من أنه لا حكم

---

(١) تقدم الحديث مع تخريجه قبل قليل.

(٢) الإمام: هو فخر الدين الرازي، تقدمت ترجمته.

(٣) السفسطة: أُطلق اسم السفسطائيين بدءًا من النصف الثاني للقرن الخامس قبل الميلاد على جماعة من الرجال المفكرين الغرباء عن أثينا والذين اتخذوا من هذه المدينة مكانًا يمارسون فيه مهنة التعليم معتمدين كليًا على الإقناع. اعتمد السفسطائيون على الجدل الكلامي خاصة على الخطابة وما تفرضه=

للحس لأنه ليس من شأنه التأليف الحكمي، بل الإدراك فقط، وإنما الحكم للعقل، ليس ردًا لكلام الإمام بالمناقشة في أن الحاكم هو الحس أو العقل بواسطته، بل لما رتب عليه من المقصود حيث قال: فالمحسوس من حيث إنه محسوس لا يوصف بكونه يقينيًا أو غير يقيني، وإنما يوصف به من حيث مقارنته لحكم العقل، وحينئذٍ يصير المعنى أن أحكام العقل في المحسوسات ليست يقينية لما قد يقع فيها من الغلط، وهذا لا يختص بالمحسوسات، لأن المعقولات الصرفة أيضًا قد يقع فيها الغلط، ولا تصح نسبته إلى الحكماء[١] لتصريحهم بخلاف ذلك. نعم لما ذكر الإمام أنه ثبت بما ذكر من الشبه أن حكم الحس قد يكون غلطًا فلا بد من حاكم آخر فوقه يميز صوابه عن خطئه، فلا يكون الحس هو الحاكم الأول، رده بأن الحس ليس بحاكم أصلًا، بل الحاكم في الكل هو العقل؛ وأما اشتغاله ببيان أسباب الغلط فيما أورده الإمام من الصور فقد اعترف بأنه تنبيه لمن يثق أو يعترف بالوقوف على الأوليات والمحسوسات ببيان التقصي عن مضايق مواضع الغلط، ثم إحالة تصويب الصواب وتخطئة الخطأ إلى صريح العقل، من غير افتقار إلى دليل في الوثوق بالمحسوسات، ولا جواب عن شيء من الشكوك، ولا تأمل

= هذه من فصاحة وبلاغة. تقوم الفلسفة السفسطائية على الإقناع، والإقناع لا يعتمد البرهان العلمي أو البرهان المنطقي بل على الإدراك الحسي والظن وعلى استعمال قوة الخطابة والحوار الخطابي والقوانين الجدلية الكلامية بهدف الوصول إلى الإقناع بما يعتقد أنه الحقيقة، ولدعم آرائهم لجأ السفسطائيون إلى الاقتباسات الشعرية والتمثيلية. تقوم الطريقة السفسطائية أساسًا على مبدأ الشك، الشك في الموجودات وفي الوجود بالذات. والشك في القيم وفي الأخلاق إلى جانب التشكيك في السياسة. فإزاء كثرة النظريات حول قضايا الوجود أو سواها، أعلن السفسطائيون عدم جدوى أي منها وإلا لنالت إحدى النظريات السبق على الأخرى وصارت معتمدة من سائر الفلاسفة النتيجة من كل ذلك: «حقيقة ثابتة مطلقًا». ولأجل إثبات آرائهم رأى السفسطائيون أن الإنسان الفرد هو معيار الحقيقة، طريقه إلى ذلك الإحساس أو جملة الإدراكات التي تقدمها القوى الحسية، وبما أن هذه تختلف من شخص لآخر، إذن كيف يمكن التحدث عن حقيقة ثابتة ناهيك عن الحقيقة المطلقة. هكذا حول السفسطائيون الجدل حول المعرفة من علاقة الذات بالموضوع إلى علاقة الذات بالذات وصار الرأي أو التخمين أو الظن معيارًا للحقيقة، وهذا هو معنى عبارة «بروتاغوراس» (أحد رواد الفلسفة السفسطائية): الإنسان هو مقياس كل شيء (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٤٧٩ ـ ٤٨١).

(١) الحكيم: صاحب الحكمة، ويطلق على الفيلسوف والعالم والطبيب وعلى صاحب الحجة القطعية المسماة بالبرهان. والحكيم من أسماء الله تعالى، وقد سُمي القرآن بالذكر الحكيم، لأنه الحاكم للناس وعليهم، ولأنه محكم لا اختلاف فيه ولا اضطراب، والحكماء السبعة عند قدامى اليونانيين هم: ١: طالس، ٢: بيتاكوس، ٣: بياس، ٤: طولون، ٥: كليوبول، ٦: ميزون، ٧: شيون (انظر كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٧٠١ ـ ٧٠٢).

في الأسباب وحصرها، وانتقائها ونحو ذلك، وحاصل الشكوك أنه لا وثوق على حكم الحس، أما في الكليات[١] فلأنه لا يحيط بها كيف، وهي لا تقتصر على الأفراد المحققة. وأما في الجزئيات فلأنه كثير ما يكون حكمه فيها غلطًا، بأن يقع الحكم في المحسوسات على خلاف ما هو عليه، فإنا نرى الصغير كبيرًا أو بالعكس والواحد كثيرًا أو بالعكس، والساكن متحركًا إلى غير ذلك، كما نرى العنبة في الماء كالإجاصة، والجرة من بعيد كالكوز، والقمر في الماء قمرين، والألوان المختلفة في الخطوط المخرجة من مركز الرحى إلى محيطها عند إدارتها لونًا واحدًا ممتزجًا من الكل، ويرى مَن في السفينة ساكنة وهي متحركة، والشط متحركًا وهو ساكن، إلى غير ذلك.

والجواب: أن غلطه في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير من الصور، كما في الحكم بأن الشمس مضيئة والنار حارة، إذ العقل قاطع بأنه لا غلط هناك من غير افتقار إلى نظر، وإن كان ذلك بمعونة أمور لا تعلم على التفصيل وهذا ما قاله في المواقف: إن مقتضى ما ذكر من الشبه أن لا يجزم العقل بأحكام المحسوسات لمجرد الحس لا أن لا يوثق بجزمه بما جزم به وكونه محتملًا، أي ولا أن يكون كل ما جزم به العقل من أحكام المحسوسات محتملًا أي بصدد الاحتمال بناء على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم. فقوله، وكونه محتملًا مرفوع معطوف على أن لا وثوق لا مجرور معطوف على جزمه، إذ ليس فيه كثير معنى.

(قال: ومنهم مَن قدح في البديهيات: بأن أجلاها وأعلاها الشيء إما أن يكون، وإما أن لا يكون وهو يتوقف على تصوّر الوجود[٢]

---

(١) الكليات: الكلّي عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معانٍ. الأول: الكلي الحقيقي وهو المفهوم الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع شركة كثيرين فيه، ويقابله الجزئي الحقيقي تقابل العدم والملكة، وهو المفهوم الذي يمنع نفس تصوره من وقوع شركة كثيرين فيه (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٧٦). وقال ابن سينا في النجاة ص ٦: اللفظ المفرد الكلي هو الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق إما كثيرين في الوجود كالإنسان، أو كثيرين في جواز التوهم كالشمس، وبالجملة الكلي هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون فإن منع من ذلك شيء فهو غير نفس مفهومه. والكليات الخمس عند المنطقيين، وتسمّى بإيساغوجي أيضًا، هي: الجنس، والفصل، والنوع الحقيقي، والخاصة المطلقة، والعرض العام (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٨١).

(٢) الوجود: قال الغزالي في معيار العلم في المنطق ص ٤٧: الوجود للشيء وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في الألفاظ، ووجود في الكتابة، فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان.

والعدم[(١)] **وتحقيق معنى الوضع والحمل، ودفع شبهاتهما، وفيها أفكار دقيقة، والجواب أنها لا تورث شكًا فإن شئنا أعرضنا وإن شئنا نبهنا).**

أقول: إنها فرع الحسيات لأن الإنسان إنما يتنبه للبديهيات بعد الإحساس بالجزئيات، والتنبيه لما بينهما من المشاركات والمباينات.

ولا يلزم من القدح في الفرع القدم في الأصل، وإنما يلزم لو كان الفرع لازمًا له نظرًا إلى ذاته، ووجه القدح أن أجلى التصديقات ليس البديهية وأعلاها قولنا: النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، يعني أن الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون، وهذا غير موثوق به، أما كونه أجلى فجلي، وأما كونه أعلى أي أسبق فلتوقف الكل عليه، واستنادها إليه، مثلًا يلاحظ في قولنا الكل أعظم من الجزء، أنه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الآخر كائنًا وليس بكائن، وفي قولنا: الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين، أنه لو وجد فيهما لكان الواحد اثنين، فيكون أحد المثلين كائنًا وليس بكائن، وعلى هذا القياس، وأما عدم الوثوق، فلأن العلم بحقيقة هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصوّر الوجود، والعدم أعني الكون واللاكون وعلى تحقيق معنى كون الشيء موضوعًا وكونه محمولًا، وعلى دفع الشبهات التي تورد على الأمرين، وهذه الأمور الثلاثة إنما تتبين بأنظار دقيقة فإن تمت الأنظار وحصلت المطالب ويتوقف لا محالة على أحقية هذه القضية لكونها أول الأوائل، لزم الدور[(٢)] وكون الشيء نظريًا على تقدير كونه ضروريًا وهو محال، وإن بقي شيء منها في حيّز الإبهام لم يحصل الجزم بالقضية، وهو المرام، والجواب أن بديهة العقل جازمة بها وبحقيقتها من غير نظر واستدلال في تحقيق النسبة ولا في دفع الشبهة، وما يورد من الشكوك لا يورث قدحًا في ذلك الجزم، ولا يمكن دفعه بالنسبة إلى مَن لا يعترف بالبديهيات، فإن شئنا أعرضنا عنه وإن شئنا نبهناه عسى أن يعترف أو يحصل له استعداد النظر واستحقاق المباحثة، فمن الشبه أن هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وتميزهما، وهذا يقتضي الثبوت ولو في الذهن، وثبوت العدم المطلق تناقض ثم لا بد من إمكان سلب العدم المطلق ليتحقق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسمًا من العدم المطلوق، لكونه عدمًا مضافًا وقسيمًا له. لكونه رفعًا له وسلبًا.

---

(١) العدم: قال الغزالي في معيار العلم في المنطق ص ٢٩٥: العدم: هو أحد المبادىء للحوادث، وهو أن لا يكون فيه شيء ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه.

(٢) الدور: تقدم تعريفه.

والجواب: أنه لا استحالة في كون المعنى لا ثابتًا من حيث الذات والمفهوم وثابتًا من حيث الحصول في العقل، ولا في كونه قسمًا من العدم من حيث كونه عدمًا مضافًا وقسيمًا له من حيث المفهوم. وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بحث العدم.

ومنها أن الوجود إن أخذ في هذه القضية المنفصلة محمولًا بمعنى أن الجسم إما كائن أو ليس بكائن، فإما أن يكون وجود الشيء نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الإيجابي لغوًا، مع أنه مفيد قطعًا، وكون الجزء السلبي تناقضًا لأن إطلاق السلب يناقض دوام الإيجاب، وإما أن يكون غيرها فيلزم في الإيجاب قيام الوجود بما ليس بموجود إن أخذ الموضوع خاليًا عن الوجود، وتسلسل الموجودات إن أخذ موجودًا. وسيجيء بيانه، وجوابه في بحث الوجود، وأيضًا يلزم كون الشيء غيره وفيه اتحاد الاثنين، ويلزم في السلب تعقل النفي المستلزم لثبوته، وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها.

والجواب: أنه لا امتناع في كون الشيئين متغايرين باعتبار، متحدين باعتبار، على ما تقرر من أن بين الموضوع والمحمول تغايرًا بحسب المفهوم، واتحادًا بحسب الهوية.

والمعنى: أن ما يقال له الجسم هو بعينه يقال له الموجود. وكذا لا امتناع في كون النفي المطلق ثابتًا من حيث الحصول في العقل، ولا في قيام الوجود بما لم يكن موجودًا على ما سيجيء إن شاء الله تعالى، هذا كله إذا أخذ الوجود محمولًا، وأما إذا أخذ رابطة بأن يقال: الجسم إما أن يكون أسود أو لا يكون أسود، فيلزم في الجزء الإيجابي اتحاد الاثنين وقد سبق بجوابه، وأيضًا لما كان المحمول هنا وضعًا كان للموضوع موصوفية به وهي وجودية لأن نقيضها اللاموصوفية وهي عدمية، ويتصف بها الجسم ضرورة فيتسلسل حكم الموصوفيات ولا تندفع بكونها من الاعتبارات العقلية، لأن الموصوفية نسبة فتقوم بالمنتسبين لا بالعقل، ولأن حكم العقل إن لم يطابق الخارج كان جهلًا، فإذا بطل الإيجاب تعين أن يكون الصادق دائمًا هو الجزء السلبي، وأنتم لا تقولون بذلك بل تجوزون صدق الإيجاب في الجملة.

والجواب: ما سيجيء من أن صورة السلب كاللاموصوفية لا يلزم أن تكون عدمية، ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم أن يكون وجوديًا وأن الأحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة، لما في الخارج وحصول النسب والإضافات في العقل فقط، لا ينافي انتسابها إلى الأمور الخارجية لأن معناه أن تكون تلك الأمور بحيث إذا عقلها عاقل حصلت في عقله تلك النسب والإضافات، ومنها أنا لا نسلم عدم الواسطة بين الوجود أو العدم وسيجيء بجوابه على أنها لا تعقل بين الكون واللاكون وما ذكر في المواقف من

أن القائلين بها بلغوا في الكثرة حدًا تقوم الحجة بقولهم معناه: أنه قد يكون حجة وذلك عند الإخبار عن محسوس، ففي المعقول يكون شبهة لا أقل.

(قال: ومنهم مَن قدح فيهما جميعًا وأمثلهم اللاأدرية القائلون بأني شاك وشاك في أني شاك وتمسكوا بشبه الفريقين ليورث شكًا، والحق يعذبهم ولو بالنار، ليعترفوا فتلغى ملتهم، أو يحرقوا فتنطفىء شعلتهم).

أقول: أي في الحسيات والبديهيات، جميعًا وهم السوفسطائية[1] قال: في تلخيص المحصل، إن قومًا من الناس يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب، ويتشعبون إلى ثلاث طوائف:

اللاأدرية: وهم الذين قالوا: نحن شاكون، وشاكون في أنا شاكون، وهلم جرًا.

والعنادية: وهم الذين يقولون: ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة ومقاومة، مثلها في القبول.

والعندية: وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم، وباطل بالقياس إلى خصومهم، وقد يكون طرفا النقيض حقًا بالقياس إلى شخصين، وليس في نفس الأمر شيء بحق.

والمحققون على أن السفسطة مشتقة من سوفاسطا ومعناه: علم الغلط والحكمة المموهة لأن سوفا اسم للعلم ووسطا للغلط ولا يمكن أن يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه، ثم لا يخفى ما في كلام العنادية، والعندية من التناقض، حيث اعترفوا بحقية إثبات أو نفي سيما إذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة، بخلاف اللاأدرية فإنهم أصرّوا على التردد والشك[2] في كل ما يلتفت إليه، حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بأنه لا وثوق على حكم الحس والعقل لما مرّ من شبه الفريقين، ولا على الاستدلال لكونه فرعها، فلم يبق إلا طريق التوقف، وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لا إثبات أمر أو نفيه، فلهذا كانوا أمثل طريقة من العنادية والعندية، والمحققون على أنه لا سبيل إلى البحث والمناظرة معهم، لأنها لإفادة المجهول بالمعلوم، وهم لا يعترفون بمعلوم أصلًا، بل يصرّون على إنكار الضروريات

---

(١) السوفسطائية: تقدم تعريفها مطولًا قبل قليل.

(٢) الشك: هو تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر. وقيل: اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما.

أيضًا حتى الحسيات والبديهيات، وفي الاشتغال بإثباتهما التزام لمذهبهم، وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة إلى الاكتساب إذ عندنا لا يتصور كون الضروري مجهولًا يستفاد بالمعلوم، فالطريق معهم التعذيب ولو بالنار، فإما أن يعترفوا بالألم وهو من الحسيات، وبالفرق بينه وبين اللذة، وهو من العقليات وفيه بطلان لمذهبهم، وانتفاء لملتهم، وإما أن يصرّوا على الإنكار فيحترقوا، وفيه اضمحلال لثائرة فتنتهم وانطفاء لثائر شعلتهم.

الفصل الثالث
في النظر وفيه مباحث

فيه ستة مباحث:

المبحث الأول: في تصوّره وتعريفه.

المبحث الثاني: تقسيم النظر إلى صحيح وفاسد.

المبحث الثالث: في شرائط النظر.

المبحث الرابع: في التوصّل بالنظر إلى معرفة الله تعالى.

المبحث الخامس: في أول الواجبات.

المبحث السادس: في انقسامه إلى التصوّر والتصديق.

[الفصل الثالث]

[في النظر وفيه مباحث]

المبحث الأول

في تصوره وتعريفه(١)

(المبحث الأول: إذا حاولنا تحصيل مطلوب فالنفس تتحرك منه في معقولاتها طلبًا لمبادئه وتعيينًا ثم ترجع هٰهنا ترتيبًا وتأديًا إلى المطلوب فهٰهنا حركتان وملاحظات وترتيب وإزالة للموانع، وتوجه إلى المطلوب وغاية للحركة، وحقيقة النظر مجموع الحركتين، لكن قد يكتفي ببعض الأجزاء أو اللوازم، فتفسر بالحركة الأولى أو الثانية، أو ترتيب المعلومات للتأدي إلى مجهول، أو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول، أو تجريد الذهن عن الغفلات أو تحديق العقل نحو المعقولات، أو الفكر الذي يطلب به علم أو ظن ويراد بالفكر حركة النفس في المعاني، فيخرج ما يكون لطلب علم أو ظن كأكثر حديث النفس، ويدخل ما يكون لطلب تصوّر أو تصديق جازم أو راجح، من غير ملاحظة المطابقة وعدمها).

أقول: أورد فيه ستة مباحث: أولها في بيان حقيقته، ولا خفاء في أن كل مطلوب لا يحصل من أي مبدأ يتفق بل لا بد من مبادىء مناسبة له، والمبادىء لا توصل إليه كيف اتفقت، بل لا بد من هيئة مخصوصة فإذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري أو تصديقي ولا محالة، يكون مشعورًا به من وجه تحركت النفس منه في الصور المخزونة

---

(١) النظر عند المنطقيين قيل: هو الفكر، وقال القاضي الباقلاني: النظر هو الفكر الذي يُطلَب به علم أو غلبة ظن، والمراد بالفكر انتقال النفس في المعاني انتقالًا بالقصد، فإنّ ما لا يكون انتقالًا بالقصد كالحدس وأكثر حديث النفس لا يسمّى فكرًا، وذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب العلم أو الظن فيسمى نظرًا، وقد لا يكون كذلك فلا يسمى به فالفكر جنس له وما بعده فصل له وكلمة، أو لتقسيم المحدود دون الحد، وحاصله أنّ قسمًا من المحدود حدّه هذا أي الفكر الذي يطلب به علم، وقسمًا آخر حدّه ذاك أي الفكر الذي يطلب به ظن (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٧٠٤).

عندها، منتقلًا من صورة إلى صورة إلى أن يظفر بمبادئه من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسطى، فيستحضرها متعينة متميزة، ثم يتحرك فيها لترتيبها ترتيبًا خاصًا يؤدي إلى تصوّر المطلوب بحقيقته، أو بوجه يمتاز به عما عداه، أو إلى التصديق به يقينًا أو غير يقين، فهٰهنا حركتان يحصل بأولاهما: المادة[١]، وبالثانية: الصورة والمبادىء من حيث الوصول إليها منتهى الحركة الأولى، ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الحركة الثانية، ومن حيث التصرف فيها لترتب الترتيب، المخصوص مادة الثانية، وحقيقة النظر مجموع الحركتين، وهما من جنس الحركة في الكيف بتوارد الصور والكيفيات على النفس، ولا محالة يكون هناك توجه نحو المطلوب، وإزالة لما يمنعه من الغفلة والصور المضادة والمنافية، وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويحذف البعض، وترتيب للمأخوذ وغاية يقصد حصولها، وكثيرًا ما يقتصر في تفسير النظر على بعض أجزائه، أو لوازمه، اكتفاء بما يفيد امتيازه أو اصطلاحًا على ذلك، فيقال: هو حركة الذهن إلى مبادىء المطلوب، أو حركته عن المبادىء إلى المطالب، أو ترتيب المعلومات للتأدي إلى المجهول، ويراد بالعلم الحضور عند العقل ليعم الظن والجهل المركب أيضًا، ويدخل التعريف بالفصل[٢]

(١) المادة عند المنطقيين هي كيفية النسبة بين المحمول والموضوع، وتلك الكيفية منحصرة في الوجوب والامتناع والإمكان الخاص، لأن المحمول إما أن يستحيل انفكاكه عن الموضوع فيكون النسبة واجبة، وتسمّى مادة الوجوب أو لا يستحيل وحينئذٍ إما أن يستحيل ثبوته له فالنسبة ممتنعة وتسمّى مادة الامتناع. وللمادة في اصطلاح الفلاسفة عدة معانٍ: الأول: هي الجسم الطبيعي الذي تتناوله على حاله أو تحوله إلى شيء آخر لغاية معينة، مثل المرمر الذي يصنع منه التمثال فهو مادته، أما صورة التمثال فهي الشكل الذي يسوى به المرمر. الثاني: هي المعنى المقابل للصورة، ولها بهذا الاعتبار وجهان: الأول: دلالتها على العناصر غير المعينة التي يمكن أن يتألف منها الشيء وتسمى مادة أولى أو هيولى، وهي كما قيل إمكان محض أو قوة مطلقة لا تنتقل إلى الفعل إلا بقيام الصورة فيها. قال ابن سينا: الهيولى المطلقة جوهر ووجوده بالفعل إنما يحصل لقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور ليس له في ذاته صورة تخصه إلا معنى القوة (انظر كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٤٢١، رسالة الحدود ص ٨٣ ـ ٨٤).

(٢) الفصل: قال ابن سينا في النجاة ص ٩ ـ ١٠: وأما الفصل فهو الكلي الذاتي الذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو منه؟ كالناطق للإنسان فيه يجاب حين يسأل أنه أي حيوان هو؟ والفرق بين الناطق والإنسان أن الإنسان حيوان له نطق، والناطق شيء ما لم يعلم أي شيء هو له نطق، والنطق فصل مفردٌ والناطق فصل مركبٌ وهو الفصل المنطقي. والفصل يطلق على معانٍ: منها طائفة في المسائل فُصّلت أي فرّقت وقُطّعت عما تقدم لغرض، ومنها مقابل الوصل، قال أهل المعاني: الوصل عطف بعض الجمل على بعض والفصل تركه، . . . ومنها ما هو مصطلح المنطقيين فإن له عندهم معنيين، فإنهم كانوا يستعملونه أولًا فيما يتميز به شيء عن شيء ذاتيًا كان أو عرضيًا، لازمًا أو مفارقًا، شخصيًا أو كليًا، وقد يميّز الشيء عن غيره في وقت ويميّز الغير عنه في وقت=

وحده، أو بالخاصة وحدها، بناء على أنه يكون المشتق كالناطق والضاحك، وفيه شائبة التركيب والترتيب بين الموصوف والصفة، أو يخص التفسير بالنظر المشتمل على التأليف والترتيب لندرة التعريف بالمفرد فلا يضر خروجه، وهذا ما قال ابن سينا: إن التعريف بالمفرد، نزر خداع والإمام ذكر مكان المعلومات التصديقات، بناء على ما ذهب إليه من امتناع اكتساب التصورات، وكثيرًا ما يجعله عبارة عن نفس المعلوم المرتبة، ومَن قال ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي إلى مجهول، أراد بالعلم التصوّر والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو معنى اليقين، وبالظن ما يقابل اليقين، فيتناول الظن الصرف، والجهل المركب والاعتقاد، على ما صرح به في شرح الإشارات، وحينئذٍ لا يرد ما ذكر في المواقف من أن هذا ليس تفسيرًا للنظر[١] الصحيح، والإلزام أن يقيد الظن بالمطابقة ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة الكاذبة، وأن يقال بدل للتأدي بحيث يؤدي ليخرج الفاسد من جهة الصورة بل لمطلق النظر، ومقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة، بل مجهولة جهلًا مركبًا، ولا يتناوله التفسير فلا يكون جامعًا، وقد يفسر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول، ويراد بالمعقول الحاصل عند العقل، واحدًا كان أو أكثر تصورًا كان أو تصديقًا، علمًا كان أو ظنًّا أو جهلًا مركبًا، فلا يفتقر إلى شيء من التكلفات السابقة. وفي كلام الإمام[٢] أن نظر البصيرة أشبه بنظر البصر، فكما أن من يريد إدراك شيء ببصره يقطع نظره عن سائر الأشياء ويحرك حدقته من جانب إلى جانب إلى أن يقع في مقابله ذلك الشيء فيبصره. كذلك مَن يريد إدراك شيء ببصيرته يقطع نظره عن سائر الأشياء ويحرك حدقة عقله من شيء إلى شيء إلى أن يحصل له العلوم المرتبة المؤدية إلى ذلك المطلوب.

فمن هٰهنا يقال: النظر تجريد الذهن عن الغفلات، بمعنى إخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة عن إشراق النظر الإلٰهي، الموجب لفيضان المطلوب، أو تحديق العقل نحو المعقولات طلبًا لما بعده لفيضان المطلوب عليه، ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالغاية في غاية الظهور، حتى أن شيئًا من تفاسيره لا تخلو عن إشارة إليها، ذهب المتكلمون إلى أنه الفكر الذي يطلب به علم أو ظن، والمراد بالفكر حركة

= آخر، كما إذا اختلف حال زيد وعمرو بالقيام والقعود في وقتين، وقد يميّز الشيء في وقت عن نفسه في وقت رخر، بحسب اختلاف حاله فيهما. والمعنى الثاني: وهو الكلي الذي يتميّز به الشيء في ذاته. وهو الجزء الداخل في الماهية كالناطق مثلاً، فهو داخل في ماهية الإنسان، ومقوم لها ويسمى بالفصل المقوم، وهذا المعنى الثاني هو الذي أشار إليه ابن سينا في بداية الحاشية (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٢٧٥ ـ ١٢٧٧).

(١) تقدم التعريف بالنظر قبل قليل.

(٢) الإمام: الرازي.

النفس في المعاني، واحترز بقيد المعاني عن التخيل على ما قال في شرح الإشارات[(١)]: إن الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة، التي آلتها مقدم البطن الأوسط في الدماغ، أي حركة كانت إذا كانت تلك الحركة في المعقولات، وأما إذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تخيّلًا فما وقع في المواقف أن المراد به الحركات[(٢)] التخييلية ليس كما ينبغي، والصواب ما ذكر في شرح الأصول: إنه انتقال النفس في المعاني انتقالًا بالقصد، وكأنه احترز بالقصد عن الحدس[(٣)] وعن سائر حركاتها، لا عن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ما قال إمام الحرمين[(٤)]: أن الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى

---

(١) شرح الإشارات: الإشارات هو كتاب «الإشارات والتنبيهات في المنطق والحكمة» للشيخ الرئيس أبي عليّ ابن سينا، وهو كتاب صغير الحجم كثير العلم مستصعب على الفهم. وشرحه الإمام فخر الدين الرازي (كشف الظنون ١/ ٩٥).

(٢) عبارة صاحب المواقف: المراد بالفكر هٰهنا هو الحركات التخيلية أي الذهنية لا العينية المحسوسة، فلا يكون منافيًا لما قيل من أن حركة الذهن إذا كانت في المعقولات فكرًا، وإذا كانت في المحسوسات تسمى تخيّلًا (المواقف ١/ ١٩٤).

(٣) الحدس: في عرف العلماء هو تمثّل المبادىء المرتبة في النفس دفعةً من غير قصد واختيار، سواء كان بعد طلب أو لا، فيحصل المطلوب، وهو مأخوذ من الحَدْس بمعنى السرعة والسير. (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٦٢٦). وقال ابن سينا في النجاة ص ١٦٦ ـ ١٦٧: واعلم أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم متفاوت، فإن من المتعلمين مَن يكون أقرب إلى التصوّر لأن استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى، فإن كان ذلك الإنسان مستعدًا للاستكمال فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد القوي حدسًا... والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط، والذكاء قوة الحدسْ وتارة يحصل بالتعليم، ومبادىء التعليم الحدس، فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس ثم أدوها إلى المتعلمين، فجائز أن يقع للإنسان بنفسه الحدس وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم، وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف، أما في الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطى، وأما في الكيف فلأن بعض الناس أسرع زمان حدس.

(٤) إمام الحرمين: هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله، ضياء الدين أبو المعالي الجويني الشافعي الشهير بإمام الحرمين، وُلد سنة ٤١٩ هـ، قدم بغداد ثم سافر وجاور في مكة والمدينة، ورجع إلى نيسابور يدرس العلم ويعظ إلى أن توفي بها سنة ٤٧٨ هـ، من تصانيفه: «الإرشاد» في علم الكلام، «أساليب في الخلاف»، «البرهان في الأصول»، «البلغة»، «التحفة في الأصول»، «تفسير القرآن»، «تلخيص التقريب»، «تلخيص نهاية المطلب»، «ديوان الخطب»، «رسالة النظامية»، «الشامل في الأصول»، «شرح لباب الفقه للمحاملي»، «عتاب الأمم»، «العقيدة النظامية»، «غنية المسترشدين في الخلاف»، «غياث الأمم» في الإمامة، «غياث الحق في اتباع الأحق» في التحريض على الأخذ بمذهب الشافعي، «الغياثي» صنفه للوزير غياث الدين في مجرى الأحكام السلطانية للماوردي، «لمع الأدلة»، «مدارك العقول»، «مغيث الحق في اختيار الأحق» صنعه لترجيح مذهبه، «نهاية الطلب في دراية المذهب»، «ورقات في الأصول» وغير ذلك (كشف=

نظرًا، وقد يكون كأكثر حديث النفس، فسقط اعتراض الآمدي[١] بأن لفظ الفكر زائد لأن باقي الحد مغنٍ عنه، واعتذاره بأنه لم يجعله جزءًا من الحد بل كأنه قال: النظر الفكر وهو الذي يطلب له علم أو ظن، وإن كان صحيحًا من جهة أن الفكر في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا أعم منه، ليمتنع تفسيره بما يطلب به علم أو ظن. لكنه بعيد من جهة أن العبارة لا تدل عليه أصلًا، ولم يعهد في التعريفات أن يقال الإنسان البشر الذي هو حيوان ناطق مثلًا، على أن مجرد قولنا الذي يطلب به علم أو ظن لا يصلح تفسيرًا للنظر والفكر إلا بتكلف، وأما اعتراضه بأن الظن قد لا يكون مطابقًا وهو جهل يمتنع أن يكون مطلوبًا فمدفوع، بأن المطلوب هو الظن من حيث إنه ظن، وهو لا يستلزم طلب الأخص أعني غير المطابق، ليلزم طلب الجهل وفي عبارة القاضي أبي بكر[٢] علم أو غلبة ظن، واعترض بأنه لا يتناول ما يطلب به أصل الظن، وأجاب الآمدي بأن كلًا من طلب العلم، وطلب الظن، وطلب غلبته، وخاصة للنظر.

(ولا خلل في الاقتصار على بعض الخواص ورده في المواقف).

بأن هذا إنما يكون في الخاصة الشاملة[٣]، وظاهر أن شيئًا من الثلاثة ليست

= الظنون ٥/ ٦٢٦).

(١) الآمدي: هو عليّ بن محمد بن سالم بن محمد التغلبي، سيف الدين، أبو الحسن الآمدي الحنبلي ثم الشافعي، أصولي باحث أصله من آمد (ديار بكر)، ولد بها سنة ٥٥١ هـ، وتعلّم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة فدرس بها واشتهر، نسبه الفقهاء إلى فساد العقيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، توفي سنة ٦٣١ هـ، له من الكتب: «أبكار الأفكار» في الأصول، «الإحكام في أصول الأحكام» في أصول الأحكام، «تعليقة الصغيرة» في الخلاف، «تعليقة الكبيرة» في الخلاف، «خلاصة الإبريز تذكرة للملك العزيز» في العقائد، «دقائق الحقائق» في الحكمة، «دليل متحد الائتلاف وجار في جميع مسائل الخلاف»، «رموز الكنوز» في الحكمة، «شرح كتاب الجدل للشريف المراغي»، «طريقة» في الخلاف، «غاية الأمل في علم الجدل»، «غاية المرام في علم الكلام»، «الغرائب وكشف العجائب في الاقترانات الشرطية»، «فرائد الفوائد» في الحكمة، «كتاب الترجيحات» في الخلاف، «كتاب المبين في معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين»، «كشف التمويهات في شرح التنبيهات»، «لباب الألباب» في المنطق، «منائح القرائح»، «منتهى السالك في رتب المسالك»، «منتهى السول في علم الأصول»، «المآخذ الجلية في المؤاخذات الجدلية»، «النور الباهر في الحكم الزواهر» (كشف الظنون ٥/ ٧٠٧).

(٢) القاضي أبو بكر: هو الباقلاني تقدمت ترجمته.

(٣) الخاصة الشاملة: لفظ الخاصة عند المنطقيين يطلق على معنيين: الأول: ما يختص بالشيء بالقياس إلى كل ما يغايره كالضاحك بالقياس إلى الإنسان ويسمّى خاصة مطلقة، وهي التي عدّت من=

كذلك، ولهذا لم يجز الاقتصار على قولنا يطلب به علم، لخروج ما يطلب به ظن، بل وجب في تعريف الشيء بالخواص التي لا يشمل كل منها إلا بعض أقسامه أن يذكر الجميع بطريق التقسيم، تحصيلاً لخاصة شاملة لكل فرد هي كونه على أحد الأوصاف، وتقع كلمة «أو» لبيان أقسام المحدود لا للإبهام والترديد لينافي التحديد، فأجاب بأن الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن، لأن الرجحان مأخوذ في حقيقته، إذ هي الاعتقاد الراجح وهذا عذر غير واضح لأن اعتبار رجحان الحكم في حقيقته لا يصلح مصححًا، أو باعثًا على التعبير عنه برجحان الظن(١)، اللهم إلا أن يريد أن إضافة الغلبة إليه للاختصاص، أي الرجحان المعتبر في الظن، وليست من إضافة المصدر إلى الفاعل، بمعنى كون الظن غالبًا راجحًا.

وقد يقال إن كلًا من الثلاث خاصة شاملة، إذ ليس المراد طلب العلم أو الظن بالفعل، بل أن يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بأن يكون حركة في المعقولات، لتحصيل مبادىء المطلوب، فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن أو غلبته، فلا يمتنع الاقتصار.

= الكليات الخمس، ويقابلها العرض العام، ورُسمت بأنها المقولة على ما تحت طبيعة واحدة فقط قولاً عرضيًا، والمراد بالطبيعة الحقيقة... ولا بد من اعتبار قيد الحيثية لأن خواص الأجناس أعراض الماهية بالقياس إلى أنواعها. والخاصة المطلقة إما بسيطة أو مركبة لأن اختصاصها بالحقيقة إما لأجل التركيب أو لا، والثاني البسيطة كالضحك للإنسان، والأول المركّبة، ولا بد أن يلتئم من أمور كل واحد منها لا يكون مختصًا بالمعروض ويكون مجموعها مختصًا به مساويًا له أو أخصّ منه، كقولنا: بادي البشرة مستقيم القامة عريض الأظفار بالنسبة إلى الإنسان. وأيضًا كل من الخاصة المطلقة والعرض العام ثلاثة أقسام لأنه قد يكون شاملاً لجميع أفراد المعروض، وهو إما لازم كالضاحك بالقوة للإنسان والماشي بالقوة، وإما مفارق كالضاحك والماشي بالفعل له، وقد يكون غير شامل كالكاتب بالفعل للإنسان والأبيض بالفعل له. وجماعة خصّوا اسم الخاصة المطلقة بالشاملة اللازمة، وحينئذٍ تجب تسمية القسمين الآخرين أي الخاصة الشاملة المفارقة وغير الشاملة بالعرض العام لئلا يبطل التقسيم المخمّس، أي تقسيم الكليات إلى خمس... (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٧٣٢ ـ ٧٣٣).

(١) الظن: ميّز المتكلمون بين الشكّ والظن، فالشكّ هو تجويز أمرين ليس لأحدهما مزيّة على الآخر، والظن تجويز أمرين أحدهما أرجح من الآخر، والمرجوح يسمّى بالوهم (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١١٥٢). وقال ابن سينا في النجاة ص ٦٤: المظنونات هي آراء يقع التصديق بها لا على الثبات بل يخطر إمكان نقيضها بالبال ولكن الذهن يكون إليها أميل، فإن لم يخطر إمكان نقيضها بالبال وكان إذا عرض نقيضه على الذهن لم يقبله الذهن ولم يمكنه فليس بمظنون صرف بل هو معتقد.

المبحث الثاني

تقسيم النظر إلى صحيح وفاسد

(قوله: المبحث الثاني: النظر إن صحت مادته وصورته فصحيح وإلا ففاسد)[(١)].

سواء جعلناه نفس الترتيب أو الحركة المفضية إليه يستدعي علومًا مرتبة على هيئة مخصوصة، يسمى الموصل منها إلى التصوّر معرفًا، وإلى التصديق دليلًا، وتكون العلوم أي الأمور الحاضرة مادة لذلك الموصل، والهيئة المحصلة صورة له، وقد يضافان إلى النظر لهذه الملابسة، أو إطلاقًا للفكر والنظر على العلوم المرتبة، كما في عبارة الإمام[(٢)]، وهذا معنى كلام المواقف[(٣)]: أن لكل ترتيب مادة وصورة ثم الشائع في عبارة البعض أن الصورة هي ذلك الترتيب، إلا أن المحققين على أن الترتيب هو أن يكون لبعض أجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما، أو جعلها بهذه الحيثية والصورة هي الهيئة العارضة للأجزاء بعد الترتيب بسببها، يقال لها: إنها واحدة واتفقوا على أنه إن صحت المادة والصورة، فالنظر صحيح يؤدي إلى المطلوب وإلا ففاسد لا يؤدي إليه، وصحة المادة في المعرف أن يكون المذكور في معرض الجنس جنسًا للماهية، وفي معرض الفصل فصلًا لها، وفي معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة، وأن يكون المذكور في الحد التام الجنس والفصل، القريبين إلى غير ذلك من الشرائط، وفي الدليل أن تكون المقدمات مناسبة للمطلوب، صادقة قطعًا أو ظنًا أو فرضًا بحسب المطالب، على ما بين في الصناعات الخمس، وصحة الصورة في المعرف أن يقدم الأعم فيقيد بالفصل أو الخاصة، بحيث تحصل صورة وجدانية موازية أو مميزة لصورة المطلوب، وفي الدليل أن يكون على الشرائط المعتبرة في الإنتاج على ما فصل في أبواب القياس[(٤)]

---

(١) ينقسم النظر إلى صحيح يؤدي إلى المطلوب وفاسد لا يؤدي إليه، والصحة والفساد صنفان عارضان للنظر حقيقةً لا مجازًا عند المتأخرين.

(٢) الإمام: الرازي.

(٣) انظر شرح المواقف ٢/ ٢٠٥، وانظر ما كتبه إمام الحرمين من تقسيم النظر إلى صحيح وفاسد في كتاب الإرشاد الجزء الثالث.

(٤) القياس: قال ابن سينا في النجاة ص ٣١ ـ ٣٣: القياس قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطرارًا، ومعنى لزم أنه يحصل التصديق به ويستفاد لازمًا للتصديق بتلك المقدمات وشكلها حتى إن كان بيّنًا بنفسه وعمل عليه قياس من مقدمات مثله في البيان لم يكن ذلك قياسًا حقيقيًا. والقياس كامل وغير كامل: القياس الكامل هو القياس الذي يكون لزوم ما يلزم عنه بيّنًا عن وضعه فلا يحتاج إلى أن نبيّن أن ذلك لازم عنه، والغير كامل هو الذي=

والاستقراء[١] والتمثيل[٢] من المنطق، فظهر أن في تقسيمه النظر إلى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة تجوزًا فلا يبعد تقسيم إلى الجلي والخفي بهذا الاعتبار أيضًا فإن أجزاء كل من المعرف والدليل قد تكون ضرورية تتفاوت في الجلاء والخفاء، وقد تكون نظرية تنتهي إلى الضروري بوسائط أقل أو أكثر وكذا الصورة القياسية للأشكال، وعبارة المواقف ربما توهم اختصاص التجوز بانقسام النظر إلى الجلي والخفي واختصاصه بالدليل دون المعرف وابتناء انقسام النظر إلى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب.

النظر الصحيح

(قال: والصحيح المقرون بشرائطه يفيد العلم).

قال الإمام: لا نزاع في أن النظر يفيد الظن، وإنما النزاع في إفادته اليقين[٣]،

= يلزم عنه شيء ولكن لا يكون بيّنًا في أول الأمر أن ذلك يلزم عنه بل إذا أريد أن نبيّن ذلك نبيّن بشيء آخر لكنه غير خارج من جملة ما قيل بل إما نقيض ما قيل أو عكسه أو تعيين شيء منه وافتراضه على ما نوضح. والقياس إما أن يكون ما يلزمه ليس هو ولا نقيضه مقولاً فيه بالفعل بوجه ما بل بالقوة ويسمى قياسًا اقترانيًا كقولك: كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث. وإما أن يكون ما يلزمه هو أو نقيضه مقولاً فيه بالفعل ويسمى قياسًا استثنائيًا كقولك: إن كانت النفس لها فعل بذاتها فهي قائمة بذاتها، لكن لها فعل بذاتها فهي قائمة بذاتها.

(١) الاستقراء لغة التتبع من استقربت الشيء إذا تتبعته، وعند المنطقيين قول مؤلف من قضايا تشتمل على الحكم على الجزئيات لإثبات الحكم الكلي، وقولهم: الاستقراء هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته، وكذا قولهم هو تصفّح الجزئيات لإثبات حكم كلي لا يخلو عن التسامح لأن الاستقراء قسم من الدليل فيكون مركبًا من مقدمات تشتمل على ذلك الحكم والتصفح... ثم الاستقراء قسمان: تام ويسمّى قياسًا مقسّمًا، وهو أن يستدل بجميع الجزئيات ويحكم على الكل وهو قليل الاستعمال، كما يقال: كل جسم إما حيوان أو نبات أو جماد وكل واحد منها متحيّز ينتج كل جسم متحيّز، وهو يفيد اليقين. واستقرار ناقص، وهو أن يُستدل بأكثر الجزئيات فقط ويحكم على الكل وهو قسيم القياس، ولذا عدّوه من لواحق القياس وتوابعه، وهو يفيد الظن كقولنا: كل حيوان يتحرك فكه الأسفل عند المضغ لأن الإنسان والفرس والحمار والبقر وغير ذلك مما تتبعناه كذلك، فإنه يفيد الظن لجواز التخلّف كما في التمساح (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٧٢).

(٢) التمثيل: هو عند المنطقيين إثبات حكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما مؤثر في ذلك الحكم، والمراد بالجزئي، الجزئي الإضافي. وقيل: التمثيل هو المؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لجزئي في علّة حكم ليثبت ذلك في ذلك الجزئي، ويسميه الفقهاء قياسًا (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٠٦).

(٣) اليقين: قال الإمام الغزالي في معيار العلم في المنطق ص ٢٣٥: اليقين هو ما يفيد شيئًا لا يتصور تغيره بحال. واليقين في عرف علماء الرسوم الاعتقاد الجازم المطابق الثابت أي الذي لا يزول=

فأنكره السمنية[١] مطلقًا وجمع من الفلاسفة في الإلـٰهيات والطبيعيات. حتى نقل عن أرسطو[٢] أنه قال: لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الإلـٰهية إنما الغاية القصوى فيها الأخذ بالأولى والأخلق، وهذا أقرب بأن يكون محل النزاع، إذ لا يتصور تردد في أن الحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين أربع، وبالجملة لما كان مقصود الإمام[٣] الرد على المنكرين اقتصر على أن النظر المفيد للعلم مطلقًا أو في الإلـٰهيات موجود في الجملة، ولما قصد الآمدي[٤] إثبات قاعدة تنطبق على الأنظار الجزئية الصحيحة الصادرة عنا في اكتساب العلوم افتقر إلى إثبات الموجبة الكلية، فقيد النظر بكونه في القطعيات، إذ النظر في الظني لا يفيد العلم وفاقًا، وبأن لا يعقبه شيء من أضداد الإدراك كالنوم والغفلة والموت، فإنه لا علم حينئذٍ بل لا ظن أيضًا، وجعل كلًا من الأمور المذكور ضدًا للإدراك على ما هو رأي المتكلمين، وإن لم يوافق اصطلاح الفلاسفة، وتركنا التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر الصحيح، إذ النظر في الظني لطلب العلم يكون فاسدًا من جهة المادة، حيث لم يناسب المطلوب، وليتناول النظر المطلوب به التصوّر، هذا وظاهر كلام المتكلمين أنهم يريدون بالعلم والنظر عند الإطلاق ما يخص التصديقات، وأن ما ذكرنا في قولهم العلم صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض والنظر فكر يطلب به علم أو ظن، أنه يعم التصوّر والتصديق تكلّف منا.

(قوله: بمعنى حصوله عقيبه عادة مع الكسب أو بدونه، أو لزومًا عقليًا بخلق الله تعالى عندنا وتوليدًا عند المعتزلة ووجوبًا بتمام الاستعداد وكمال الفيض عند الحكماء).

يشير إلى كيفية إفادة النظر للعلم فعندنا هي بخلق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر، بطريق إجراء العادة أي تكرر ذلك دائمًا من غير وجوب، بل مع جواز أن لا يخلقه عن طريق خرق العادة وذلك لما سيجيء من استناد جميع الممكنات إلى قدرة

= بتشكيك المشكك، فبالاعتقاد خرج الشك، وبالجازم الظن، وبالمطابق الجهل الغير مركب، وبالثابت اعتقاد المقلّد (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٨١٢).

(١) السمنية: بضم السين وفتح الميم المنسوب إلى سومنات (وهو اسم لصنم عظيم من أصنام اليهود ومعناه: صاحب القمر، وقد هدمه مرة السلطان محمود الغزنوي سنة ٤١٦ هـ). وهم قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق للعلم سوى الحس (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٩٧٦).

(٢) أرسطو: ولد سنة ٣٨٥ ق.م، في إحدى مدن مقدونيا، وكان أبوه طبيبًا للملك فنشأ أرسطو في البلاط المقدوني، تتلمذ على أفلاطون، وتولى هو تربية الإسكندر الأكبر. أنشأ أرسطو مدرسة يعلم فيها، وسمي أتباعه المشاؤون. له مؤلفات كثيرة في الطبيعة وما وراء الطبيعة والأخلاق والسياسة، توفي سنة ٣٢٢ ق.م.

(٣) الإمام: الرازي.

(٤) الآمدي: تقدمت ترجمته.

الله تعالى واختياره ابتداء، وأثر المختار لا يكون واجبًا ثم القائلون بهذا المذهب فرقتان.

منهم مَن جعله بمحض القدرة القديمة من غير أن يتعلق به قدرة العبد وإنما قدرته على إحضار المقدمتين، وملاحظة وجود النتيجة فيهما بالقوة ومنهم مَن جعله كسبيًا مقدورًا، وعند المعتزلة بطريق التوليد[1] ومعناه أن يوجب فعل لفاعله فعلًا آخر كحركة اليد لحركة المفتاح، فالنظر على أي تفسير فسر فعل للناظر يوجب فعلًا آخر هو العلم، إذ معنى الفعل هٰهنا الأثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير، ليرد الاعتراض بأن العلم ليس بفعل وكذا النظر على أكثر التفاسير، ألا ترى أن الحركة أيضًا ليست كذلك؟ وقد اتفقوا على أن حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد، واحتج بعض أصحابنا بعد إبطال التوليد مطلقًا على بطلانه هٰهنا، بأن تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقًا، فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية، واعترض بأن هذا لا يفيد اليقين، لكونه عائدًا إلى القياس الشرعي، وإن ادعى بصورة قياس منطقي بأن يقال: لو كان النظر مولدًا لكان تذكره مولدًا لعدم الفرق، واللازم باطل وفاقًا، ولا لا إلزام، لأنهم إنما قالوا بالحكم أعني عدم التوليد في الأصل، أعني في التذكر لعلة لا توجد في الفرع، أعني ابتداء النظر، وهو كونه حاصلًا بغير قدرة العبد واختياره، حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولدًا، فيصير الحاصل أن هذا قياس مركب، وهو أن يكون حكم الأصل متفقًا عليه بين المستدل والخصم، لكن يعلل عند كل منهما بعلة أخرى، والخصم بين منع وجود الجامع بين الأصل والفرع، إذ ابتداء النظر لا يشارك تذكره في عدم المقدورية وبين منع وجود الحكم في الأصل؛ أي لا نسلم أن التذكر لا يولد العلم عند كونه بقدرة العبد، وإنما ذلك عند كونه سانحًا للذهن من غير قصد العبد فإنه يكون فعل الله تعالى. فلو قلنا: ـ يتولد العلم عنه لكان أيضًا فعل الله تعالى، فلا يصح تكليف العبد به، وفي نهاية العقول[2] ما يشعر

---

(١) التوليد: عند المعتزلة هو الفعل الصادر من الفاعل بوسط، ويقابله المباشرة وهي الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط، قالوا: الفعل الصادر من الفاعل بلا وسط هو المباشرة وبوسط هو التوليد كحركة اليد والمفتاح، فإن حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدًا. وقد أثبت المعتزلة التوليد لأنهم لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتبًا، وأيضًا رأوا أن الفعل المرتب على فعل آخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليه، فلم يمكنهم إسناد الفعل المركّب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداءً لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد، وهذا باطل عند الأشاعرة لاستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداءً عندهم (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٣٤، ٢/ ١٤٢٧).

(٢) هو «كتاب نهاية العقول في الكلام في دراية الأصول» يعني أصول الدين، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ (كشف الظنون ٢/ ١٩٨٨).

بأن علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على أثر واحد، لأنه قال: التذكر عبارة عن وجود علمين أحدهما العلم بالمقدمات التي سبقت، والآخر العلم بأنه كان قد أتى بتلك العلوم، ثم ليس أحد العلمين أولى بالتوليد من الآخر، فيلزم أن يكون كل منهما مولدًا للعلم بالنتيجة، وهو محال.

ويجوز أن يكون العلة هو لزوم حصول الحاصل إذ التذكر إنما يكون بعد النظر، وقد حصل به العلم، وعلى هذا لا يكون التذكر مفيدًا للعلم أصلًا، وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب، لتمام القابل مع دوام الفاعل، وذلك أن النظر يعد الذهن بفيضان العلم عليه من عند واهب الصور، الذي هو عندهم العقل الفعال[1] المنتقش بصور الكائنات،

---

(١) قال الإمام الغزالي في معيار العلم في المنطق ص ٢٧٦ ـ ٢٨٢: العقل تطلقه الجماهير على ثلاثة أوجه: الأول: الفطري، ويراد به صحة الفطرة الأولى في الناس، الوجه الثاني: التجاريبي، ويراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، الوجه الثالث: الوقاري، يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته. ويطلقه المتكلمون على التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، والعلم ما يحصل للنفس بالاكتساب ففرّقوا بين المكتسب والفطري، فيسمى الأول علمًا والثاني عقلًا. أما الفلاسفة فيطلقون العقل على معانٍ، منها:

١ ـ العقل النظري: وهو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية. وللقوة النظرية أربعة أحوال.

٢ ـ العقل الهيولاني: أن لا يكون له شيء من المعلومات حاصلة وذلك للصبي الصغير، ولكن فيه مجرد الاستعداد، فيسمى عقلاً هيولانيًا.

٣ ـ العقل بالملكة: أن ينتهي الصبي إلى حد التمييز، فيصير ما كان بالقوة البعيدة بالقوة القريبة، ويسمى العقل بالملكة.

٤ ـ العقل بالفعل: أن تكون المعقولات النظرية حاصلة في ذهنه ولكنه غافل عنها، ويسمى عقلاً بالفعل.

٥ ـ العقل المستفاد: أن تكون المعلومات حاصلة في ذهنه وهو غير غافل عنها، ويسمى عقلاً مستفادًا.

٦ ـ العقل العملي: قوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما تختاره من الجزئيات، لأجل غاية مظنونة أو معلومة.

٧ ـ العقل الفعّال: كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً، أما من جهة ما هو عقل، فهو جوهر صوري، ذاته ماهية مجردة في ذاتها، وأما من جهة ما هو فعال، فإنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشرافه عليه.

٨ ـ العقل الكلي: المعنى المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي للأشخاص، ولا وجود لها في القوام بل في التصور.

٩ ـ عقل الكل: يطلق على معنيين: أحدهما: أن يراد بالكل جملة العالم، فعقل الكل على هذا المعنى هو جملة الذوات المجردة عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك لا بالذات ولا=

المفيض على أنفسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به، وزعموا أن اللوح المحفوظ، والكتاب المبين، في لسان الشرع عبارتان عنه، وههنا مذهب آخر اختاره الإمام الرازي، وذكر حجة الإسلام الغزالي: أنه المذهب عند أكثر أصحابنا، وهو أن النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب، الذي لا بد منه لكن لا بطريق التوليد، على ما هو رأي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي أبي بكر(١) وإمام الحرمين(٢) أن النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب، من غير أن يكون النظر علة أو مولدًا، أو صرح بذكر الوجوب، لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي، فيصير هذا هو المذهب الأول، وقد صرّح الإمام الغزالي، بأن هذا مذهب أكثر أصحابنا والأول مذهب بعضهم، واستدل الإمام الرازي على الوجوب بأن مَن علم أن العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع أن لا يعلم أن العالم ممكن، والعلم بهذا الامتناع ضروري، وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات، وعلى بطلان التوليد بأن العلم في نفسه ممكن فيكون مقدور لله تعالى، فيمتنع وقوعه بغير قدرته، فتوجه اعتراض المواقف بأنه لما كان فعل القادر امتنع أن يكون واجبًا، فإنه الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، من غير وجوب عليه أو عنه.

لا يقال المراد الوجوب بالاختيار على ما سيجيء لأنا نقول فحينئذٍ يجوز أن لا يقع بأن لا تتعلق به القدرة والاختيار ويكون هذا هو المذهب الأول بعينه.

والجواب: أن وجوب الأثر كالعلم مثلًا بمعنى امتناع انفكاكه عن أثر آخر كالنظر لا ينافي في كونه أثرًا لمختار جائز الفعل والترك، بأن لا يخلقه ولا ملزومه، لا بأن يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة، مثل وجود الجوهر لوجود العرض، وتحقيقه أن جواز الترك أعمّ من أن يكون بوسط أو بلا وسط، وأن جواز ترك المقدور لا يمتنع أن يكون مشروطًا بارتفاع مانع هو أيضًا مقدور، وهذا كالمتولدات عند مَن يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد، وإنما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بأن لا يتمكن من تركه أصلًا، ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات، فلم يكن تصوّر الابن مستلزمًا لتصوّر الأب، ووجود العرض مستلزمًا لوجود الجوهر، إلى غير ذلك، والحاصل أن لزوم العلم للنظر عقلي عندهم، حتى يمتنع الانفكاك كتصوّر الأب لتصوّر

= بالعرض، ولا تحرك إلا بالشوق. والآخر: هو الجرم الأقصى، أعني الفلك التاسع الذي يدور في اليوم والليلة فيتحرك كل ما هو حشوه من السمٰوات كلها.

(١) القاضي أبو بكر: هو الباقلاني تقدمت ترجمته.

(٢) إمام الحرمين الجويني تقدمت ترجمته.

الابن، وعادي عند الأولين حتى لا يمتنع الانفكاك بطريق خرق العادة كالإحراق بالنار، وإلى المذاهب الثلاثة لأصحابنا أشار في المتن بقوله: عادة مع الكسب أو بدونه أو لزومًا عقليًا.

(قال: فإن قيل: الحكم بأن النظر يفيد العلم إن كان ضروريًا لم يختلف فيه العقلاء، ولكان مثل الحكم بأن الواحد نصف الاثنين في الجلاء، وإن كان نظريًا كان موقوفًا على ما يتوقف عليه، وهو دور معلوم قبل أن يعلم، وهو تناقض. قلنا: ضروري، وقد يقع الاختلاف والتفاوت في الضروريات لتفاوت في الإلف وخفاء في التصوّر: أو نظري ويكتسب بنظر آخر ضروري في المقدمات، من غير تناقض كما يقال: في قولنا العالم متغير: وكل متغير حادث أنه نظر، وقد أفاد العلم بحدوث العالم ضرورة، فالنظر يفيد العلم ثم يعلم أن ذلك ليس بخصوصيته بل لصحته وكونه على شرائطه، فكل نظر كذلك يفيد العلم، فالموقوف المجهول هو المهملة المتصلة[1] أو الكلية التي عنوانها مفهوم النظر، والموقوف عليه المعلوم هو الشخصية[2] التي موضوعها ذات النظر المخصوص، وتحقيقه أن لوازم الحكم الواحد قد تختلف باختلاف التعبير عن موضوعه، كالحكم بحدوث العالم تعبيرًا عنه بالموجود بعد العدم، أو المقارن للحادث، أو المتغير فإن قيل: لا خفاء في أنه ضروري في الشكل الأول نظري في غيره، فكيف يصح إطلاق القول بأحدهما...؟ قلنا: الكلام فيما إذا أخذ عنوان الموضوع، هو النظر والتفصيل. إنما يرجع إلى الخصوصيات، على أن المفيد ليس مجرد ترتيب المقدمتين بل مع ملاحظة جهة الإنتاج وكيفية الاندراج وحينئذٍ تساوي الأشكال)[3].

---

(١) المهملة: عند المنطقيين تطلق على قسم من القضية الحملية والشرطية. والقضية الحملية إما مهملة وإما محصورة، فالمهملة قضية حملية موضوعها كلي، ولكن لم يبين فيه أن الحكم في كله أو في بعضه كقولنا: الإنسان أبيض (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٢٥).

(٢) القضية الشخصية، في المنطق هي القضية المخصوصة التي يكون موضوعها جزئيًا كقولنا: زيد كاتب وتكون موجبة وسالبة (المرجع السابق).

(٣) الأشكال: قال الحكماء: كل جسم له شكل طبيعي، والجسم البسيط بمعنى ما لا يتركب حقيقة من أجسام مختلفة الحقائق ليس له شكل إلا الكرة. وعند المنطقيين هو وضع الأوسط عند الحدين الآخرين أي الأصغر والأكبر، وهذا يستعمله الأصوليون أيضًا، والوضع هنا بمعنى المقولة، ولذا قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي: الشكل هو الهيئة الحاصلة من نسبة الأوسط إلى الأصغر والأكبر. ثم الأشكال أربعة لأن الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى موضوعًا في الكبرى فهو الشكل الأول كقول رسول الله ﷺ: «كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار» ونتيجته كلّ بدعة في النار. وشرط إنتاجه إيجاب الصغرى وكلية الكبرى وهو يختص بأنه ينتج الموجبة الكلية. وباقي الأشكال لا ينتج الموجبة الكلية بل إما موجبة جزئية أو سالبة، وإن كان محمولاً فيهما أي في=

تقدير السؤال: أن الحكم بأن النظر يفيد العلم إما أن يكون ضروريًا أو نظريًا.

(وكلاهما باطل).

أما الأول: فلأنه لو كان ضروريًا لما وقع فيه اختلاف العقلاء، كسائر الضروريات، ولكان مثل قولنا: الواحد نصف الاثنين في الوضوح من غير تفاوت. لأن التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه، وهو ينافي الضرورة، وكلا اللازمين منتفى لوقوع الاختلاف، وظهور التفاوت.

وأما الثاني: فلأنه لو كان نظريًا لكان إثباته بالنظر، وفيه دور من جهة توقفه على الدليل، وعلى استلزامه المدلول، وهو معنى الإفادة وتناقض من جهة كونه معلومًا لكونه وسيلة، وليس بمعلوم لكونه مطلوبًا، وهذا معنى قولهم: إثبات النظر بالنظر تناقض. فإن قيل: معنى إثبات القضية النظرية أن العلم بها يستفاد من النظريات بعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا إنما يتوقف على كون النظر مفيدًا للعلم، لا على العلم بذلك، فالموقوف هو التصديق، والموقوف عليه هو الصدق، وهذا كما أن تصوّر الماهية مستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى أنها تتصور فيتصور وإن لم يعلم الاختصاص واللزوم.

قلنا: مبنى الكلام على أن اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة. وأما التصديق بالنتيجة أعني العلم، بحقيقتها فإنما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة، وكونها مستلزمة للمطلوب بديهة أو اكتسابًا على ما تقرر من أن العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم، ويتحقق الملزوم، وهذا بخلاف التعريف بالخاصة فإن اللزوم متحقق بين التصورين، حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال. وتقرير الجواب أنا نختار أنه ضروري ولا نسلم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات، بل قد يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصوّرات الأطراف وعسر في تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم، وقد يقع فيها

= الصغرى والكبرى فهو الشكل الثاني كقول البعض: كل غائب مجهول الصفة، وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول، ونتيجته كل غائب لا يصح بيعه، وشرط إنتاجه اختلاف مقدمتيه في الإيجاب والسلب وكلية كبراه، ومن خواصه أنه لا ينتج إلا سالبة. وإن كان موضوعًا فيهما فهو الشكل الثالث كقول البعض: كل برٍّ مقتات، وكل برٍّ ربوي، ونتيجته بعض المقتات ربوي. وشرط إنتاجه أن تكون صغراه موجبة وأن تكون إحدى مقدمتيه كليّة. ومن خواصه أن نتيجته لا تكون إلا جزئية. وإن كان عكس الأول بأن يكون موضوعًا في الصغرى محمولاً في الكبرى فهو الشكل الرابع، وسمّاه البعض بالسياق البعيد أيضًا، كقولنا: كل عبادة لا تستغني عن النيّة وكل وضوء عبادة ونتيجته بعض مستغنٍ عن النية ليس بوضوء (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٠٣٩ ـ ١٠٤٠).

التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة التفات النفس إليها، أو يختار أنه نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء وانتهاء، من غير لزوم دور أو تناقض. بأن يقال: في قولنا العالم متغير، وكل متغير حادث. أن هذا الترتيب المخصوص أو العلوم المرتبة نظرًا إذ لا معنى له سوى ذلك، ثم إنه يفيد بالضرورة العلم بأن العالم حادث ينتج أن نظرًا ما يفيد العلم على ما ادعاه الإمام[1]، وإن شئنا إثبات القاعدة الكلية على ما ادعاه الآمدي[2]. قلنا: معلوم بالضرورة أن هذه الإفادة ليست لخصوصية هذه المادة، بل لصحة النظر المخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب.

وهذا ما قال إمام الحرمين[3]: إنه لا يعد في إثبات جميع أنواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره، إلا أنه لما اعترف بإثبات الشيء بنفسه اعترض الإمام الرازي بأن فيه تناقضًا وتقدمًا للشيء على نفسه. وجوابه أن نفس الشيء بحسب الذات قد تغايره بحسب الاعتبار، فتخالفه في الأحكام كهذا الذي أثبتنا به كون كل نظر مفيدًا للحكم، فإنه من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم، ومن حيث كونه من أفراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول ـ وتفصيله أن الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهملة أو الموجبة الكلية، التي عنوان موضوعها مفهوم النظر، أعني قولنا النظر يفيد العلم، أو كل نظر مقرون بشرائطه يفيد العلم، والموقوف عليه المعلوم بديهة هو القضية الشخصية، التي موضوعها ذات النظر المخصوص، أعني قولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، يفيد العلم بأن العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من أفراد النظر فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار متقدمًا على نفسه، ومعلومًا حين ما ليس بمعلوم، ليلزم الدور والتناقض.

وأصل الباب أن الحكم بالشيء على الشيء قد تختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل أو الافتقار إليه أو إلى التنبيه أو إلى الإحساس أو غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلًا، إذا حاولنا الحكم على العالم بالحدوث، فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد أصلًا.

كقولنا: كل موجود بعد العدم حادث، أو مفيدًا بديهيًا.

---

(١) الإمام: الرازي. (٢) الآمدي: تقدمت ترجمته.

(٣) إمام الحرمين الجويني، تقدمت ترجمته، وانظر ما كتبه إمام الحرمين في كتابه «الإرشاد» ص ٤، ٥، وما كتبه في «أصول الدين» ص ١٠١ ـ ١٠٥.

كقولنا: كل ما يقارن تعلّق القدرة والإرادة الحادثة فهو حادث، أو مفيدًا كسبيًا.

كقولنا: كل متغير فهو حادث، وبهذا ينحل ما يورد على الشكل الأول من أن العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية التي من جملة أفراد موضوعها. موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها قبل أن تعلم وهو تناقض، وذلك لأن معلومية الحكم كحدوث العالم من جهة كون المحكوم عليه من أفراد الأوسط كالمتغير لا يناقض مجهوليته من جهة كونه من أفراد الأصغر، أعني العالم فإن قيل: لا خفاء في أن كون النظر مفيدًا للعلم ضروري في الشكل الأول، نظري في باقي الأشكال. فكيف يصح اختيار أنه ضروري مطلقًا على ما ذهب إليه الرازي أو نظري مطلقًا على ما ذهب إليه إمام الحرمين...؟ قلنا: ـ الكلام فيما إذا أخذ عنوان الموضوع هو النظر، فيقال: النظر أو كل نظر على شرائطه يفيد العلم، وما ذكر من التفصيل قطعًا إنما هو في الخصوصيات مثل قولنا: العالم متغير، مع قولنا وكل متغير حادث، أو ولا شيء من القديم بمتغير فإن العلم بإفادة الأول ضروري، والثاني نظري، على أن هذا التفصيل إنما هو بالنظر إلى مجرد ترتيب المقدمتين ووضع الحد الأوسط عن الحدين الآخرين، وأما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم بإفادة كل من خصوصيات النظر العلم ضروري في جميع الأشكال، على ما يراه بعض المحققين من أن من جملة الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المطلوب، وكيفية اندراجه فيهما بالقوة، حتى قال الإمام حجة الإسلام[1]: إن هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل، وبدونه ربما يذهل عن النتيجة، مع حضور المقدمتين، كما إذا رأى بغلة منتفخة البطن فتوهم أنها حامل مع ملاحظة أنها بغلة عاقر، وكل بغلة ولا خفاء في أن مع ملاحظة جهة الإنتاج والتفطن لكيفية الاندراج يتساوى الأشكال في الجلاء حتى ذهب بعض أهل التحقيق إلى أن الكل حينئذٍ يرجع إلى الشكل الأول[2] بحسب التعقل وإن لم يتمكن من تلخيص العبارة فيه، وتمام تحقيقه في شرح الأصول لصاحب المواقف، ثم كلام القوم هو أن العلم يكون التفطن للاندراج شرطًا للإنتاج ضروري، وحديث البغلة تنبيه عليه، ومنع الإمام على ما قال إن ذلك إنما يكون عند حصول إحدى المقدمتين فقط. وأما عند اجتماعهما فلا نسلم

(١) حجة الإسلام أبو حامد الغزالي تقدمت ترجمته.

(٢) الشكل الأول: انظر الحاشية قبل قليل عن الأشكال والشكل الأول أي المنطقي: هو الهيئة الحاصلة في القياس من نسبة الحد الأوسط إلى الحد الأصغر والحد الأكبر، فإن كان الحد الأوسط موضوعًا في الكبرى ومحمولًا في الصغرى كان القياس من الشكل الأول كقولنا: كل إنسان فانٍ، وسقراط إنسان، فينتج أن سقراط فانٍ.

إن كان الشك في النتيجة مكابرة، واستدلاله على بطلان ذلك بأن الاندراج لو كان معلومًا مغايرًا للمقدمتين لكانت مقدمة أخرى مشروطة في الإنتاج فينقل الكلام إلى كيفية التئامها مع الأوليين، ويفضي إلى اعتبار ما لا نهاية لها من المقدمات ضعيف، لأن ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين إلى النتيجة، لا قضية هي جزء القياس ليكون مقدمة، على أنه لو سمي مقدمة أو جعل عبارة عن التصديق يكون الأصغر بعض جزئيات الأوسط التي حكم على جميعها بالأكبر، فليس بلازم أن يكون له مع المقدمتين هيئة واندراج شرط العلم بها لتحصل مقدمة رابعة وهلم جرا. فإن قيل: لا نزاع في أنه لا يكفي حضور المقدمتين كيف اتفق بل لا بد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة، هي الجزء الصوري بحيث يكون على ضرب من الضروب المنتجة، وأنه لا بد مع ذلك في غير الشكل الأول من بيان اللزوم بالخلف أو بالعكس أو نحوهما، حتى لو استحضرت المقدمتان في حديث البغلة على هيئة الشكل الرابع[١] لم يمتنع الشك، ما لم يعكس الترتيب مثلًا فما المتنازع في هذا المقام...؟

قلنا: ـ هو أن حصول العلم بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حضور المقدمتين على هيئة مخصوصة منتجة مشروطة بملاحظة تلك الهيئة فيما بين المقدمتين، ونسبة النتيجة إليهما، وكيفية اندراجها فيهما بالقوة، ويكون ذلك في الشكل الأول بمجرد الالتفا، وفي البواقي بالاكتساب ويرجع الكل إلى بيان إثبات أو نفي هو الواسطة ملزوم الإثبات أو نفي هو المطلوب على ما هو حقيقة الشكل الأول، ويكون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط، ومن هٰهنا استدلّ بعض المتأخرين على هذا الاشتراط بتفاوت للأشكال في الإنتاج، وضوحًا وخفاء، إلا إنه لم يجزم بذلك لأن كون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ليس بقطعي، لجواز أن تكون هي نفسها شرائط العلم بلزوم النتائج التي هي لوازم الأشكال بعلم لزوم، بعضها بلا واسطة وبعضها بوسط خفي أو أخفى، وقد يقرر الاستدلال بأن المقدمتين المعينتين قد يتخذ منهما شكل بين الإنتاج كقولنا، العالم متغير وكل متغير حادث، وآخر غير بيّن، كقولنا: كل متغير حادث والعالم متغير، فلو لم يكن للهيئة مدخل في لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد المادة.

ويجاب بأن اللازم متعدد وهو العالم حادث، وبعض الحادث هو العالم، فيجوز أن يكون لزوم أحدهما أوضح مع اتحاد الملزوم، لو أخذ اللازم واحدًا وهو قولنا: العالم

---

(١) تقدم في الحاشية قبل قليل أن الشكل الرابع يكون عندما يكون الحد موضوعًا في الصغر محمولًا في الكبرى فهو الشكل الرابع. كقولنا: كل عادل كريم، وليس ولا واحد من الكرماء السفيه فليس ولا واحد من السفهاء بعادل.

حادث، فاستنتاجه من شكل آخر لا يتصوّر إلا بتغير إحدى المقدمتين أو كلتيهما، كقولنا: بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث، أو كل حادث متغير من الرابع، إذا صدق العكس كليًا وحينئذٍ يتعدد المادة ولا يمتنع أن يكون اللزوم للبعض أوضح وأنت بعد تحرير محل النزاع خبير بحال هذا التقرير، لا يقال الاستدلال بتفاوت الأشكال يفيد القطع بهذا الاشتراط، لأن القياس المقرون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعًا، واللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم، فلو لم يكن التفطن لكيفية الاندراج شرطًا متفاوت الحصول بأن يحصل في البعض بمجرد الالتفات وفي البعض بوسط خفي أو أخفى، لزوم استواء جميع الضروب المنتجة[(١)] في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم المستجمع لشرائط اللزوم، لأنا نقول: فرق بين لزوم الشيء والعلم بلزومه فالضروب والأشكال متساوية في لزوم النتائج إياها، بمعنى حقيتها في نفس الأمر على تقدير حقيتها، وإنما التفاوت في العلم بذلك، وشروطه متفاوتة الحصول كالالتفات أو الاكتساب بخفي أو أخفى، وإن لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جملتها.

(قال: احتج المخالف بوجوه الأول: العلم بكون ما يحصل عقيب النظر علمًا إن كان ضروريًا لم يظهر خلافه وإن كان نظريًا تسلسل[(٢)]، قلنا: ظهور الخلاف بعد النظر الصحيح ممنوع، وكذا توقف العلم بأنه علم على نظر آخر، بل يحصل به نفسه كالعلم بأنه لا معارض. الثاني: إفادته العلم تنافي اشتراط عدم العلم. قلنا: ممنوع، فإن المراد أنه يستقعبه[(٣)]. الثالث: لو أفاده البتة لقبح التكلف بالعلم).

قلنا: التكليف بتحصيله وهو مقدور ـ والرابع: أقرب الأشياء إلى الإنسان هويته، وقد كثر فيها الخلاف كثرة لا تنضبط، فكيف فيما هو أبعد؟ قلنا: لا يدل على الامتناع بل على العسر ولا نزاع فيه. الخامس: شرط التصديق وهو التصوّر منتفٍ في الحقائق

---

(١) الضرب عند المنطقيين هو اقتران الصغرى بالكبرى في القياس الحملي ويسمى قرينة أيضًا (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١١١١).

(٢) التسلسل مطلقًا هو ترتب أمور غير متناهية عند الحكماء وكذا عند المتكلمين. وأما التسلسل المستحيل عندهم فترتب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود، وبالجملة فاستحالة التسلسل عند الحكماء مشروطة بشرطية اجتماع الأمور الغير متناهية في الوجود والترتيب بينها إما وضعًا أو طبعًا، وعند المتكلمين ليست مشروطة بشرطين مذكورين، بل كل ما ضبطه الوجود يستحيل فيه التسلسل (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٤٢٩).

(٣) يستقعبه: كذا في الأصل، يقال: القَعْبُ من الكلام: غَوْرُه، والتقعيب: تقعير الكلام، والقاعب: الذئب الصيَّاح (القاموس المحيط: قعب).

الإلـٰهية ـ قلنا: ممنوع. السادس: لو صح الاستدلال على الصانع[1] بدليل فموجبه: إما ثبوت الصانع فيلزم انتفاؤه على تقدير انتفائه، وإما العلم به فلا يكون دليلًا عند عدم النظر فيه، قلنا: لا نعني بإفادته ودلالته إلا كونه بحيث متى وجد، وجد المدلول، ومتى نظر فيه علم المدلول فلا يلزم من انتفائه انتفاؤه، ولا من عدم النظر فيه انتفاء الحيثية، وأورد على الكل أن العلم بأن النظر لا يفيد العلم إن كان نظريًا استفيد منها فيناقض، وإن كان ضروريًا نبّه عليه لم يقع فيه خلاف أكثر العقلاء.

فإن قيل: عارضنا الفاسد بالفاسد قلنا: إن أفادت الفساد ثبت المطلوب وإلا لغت.

وإنما لم نورد الشبهة السابقة في ضمن الوجوه لأنها لنفي أن يكون التصديق الحاصل عقيب النظر علمًا: مطلقًا أو في الطبيعيات والإلـٰهيات: أو في الإلـٰهيات خاصة على ما ذكره الإمام من أنه لا نزاع في إفادة النظر الظن وإنما النزاع في إفادته اليقين الكامل، وينبغي ألا تكون العدديات محل الخلاف، والشبهة السابقة تنفي كون النظر مفيدًا للتصديق مطلقًا.

الوجه الأول: أن العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم إن كان ضروريًا لم يظهر، أي لم يقع عقيب النظر خلاف ذلك، أو لم يظهر بعد هذا خلاف ذلك، لامتناع أن يقع أو يظهر خلاف الضروري، واللازم باطل، لأن كثيرًا من الناس لا يحصل عقيب نظرهم إلا الجهل، وكثيرًا ما ينكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطؤه، ولذلك تنتقل المذاهب، وإن كان نظريًا افتقر إلى نظر آخر يفيد العلم بأنه علم ويتسلسل. ورد بأنا نختار أنه ضروري، ولا نسلم ظهور الخلاف من هذا النظر أو بعده إذ الكلام في النظر الصحيح، ولازم الحق حق قطعًا، أو نختار أنه نظري ولا نسلم افتقاره إلى نظر

(١) الصانع: أصل هذه اللفظة في اليونانية، وهو مركب من (ديميوس) ومعناها الجمهور، و(أرغون) ومعناها العمل، أي: العمل في سبيل الجمهور، أو الصانع الذي يمارس مهنة يدوية. وقد أطلق أفلاطون هذا اللفظ في كتاب «طيماوس» على صانع العالم، أي على الله تعالى، وفرق بين الصانع الأعلى أي الإلـٰه الذي خلق نفس العالم، وبين الثواني التي خلقها بنفسه وفوّض إليها خلق الموجودات الفانية، وقال أفلاطون: هناك أشياء لا ينبغي للإنسان أن يجهلها، منها أنه له صانعًا، وأن صانعه يعلم أفعاله. . . وقال الباقلاني: رُوي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إن الله خلق كل صنعة وصانعها» وصنعة الصانع إنما هي بحركاته وأفعاله سواء كان في صناعة مباحة وطاعة أو محظورة. . . وقال: إن الصانع (أي الله سبحانه وتعالى) لم يزل حيًا عالمًا قادرًا سميعًا بصيرًا متكلمًا مريدًا كما أنه اليوم موصوف بذلك (معجم الباقلاني ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧).

آخر، فإن النظر الصحيح كما أفاد العلم بالنتيجة. أفاد العلم بأن ذلك علم لا جهل أو ظن، وكذا حال العلم بعدم المعارض إذ لا يتصوّر المعارض للنظر الصحيح في القطعيات، وبهذا تندفع شبهة أخرى وهي أن النظر لو أفاد العلم فلا بد أن يكون مع العلم بعدم المعارض إذ لا جزم مع المعارض. ثم إنه ليس بضروري، إذ كثيرًا ما يظهر المعارض بل نظري فيفتقر إلى نظر آخر موقوف على عدم المعارض ويتسلسل فقوله: كالعلم بأنه لا معارض معناه أنه يجوز أن يكون ضروريًا، ولا نسلم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح، وأن يكون نظريًا، ولا نسلم توقفه على نظر آخر. وهٰهنا بحث نطلعك عليه في آخر المقصد. وفي تقرير الطوالع هٰهنا قصور. حيث قال: ـ العلم الحاصل عقيب النظر إما أن يكون ضروريًا أو نظريًا، وكلاهما محال كأنه على حذف المضاف، أي علمية العلم الحاصل أعني كونه علمًا ولهذا صح منه اختبار أنه ضروري، وإلا فالحاصل بالنظر لا يكون ضروريًا إلا بمعنى أنا نضطر إلى الجزم به للجزم بالمقدمات، لكنه بهذا المعنى لا يقابل النظري.

الثاني: أن النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب، لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدًا للعلم أي مستلزمًا له عقلًا أو عادة لما كان مشروطًا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطًا بعدم اللازم ورد بأن معنى الاستلزام هٰهنا الاستعقاب عقلًا أو عادة، بمعنى أنه يلزم حصول العلم بالمطلوب عند تمام النظر، فالملزوم للعلم انتهاؤه، والمشروط بعدم العلم بقاؤه.

الثالث: لو أفاد النظر العلم بمعنى لزومه عقيبه عقلًا أو عادة لقبح التكليف بالعلم، لكونه بمنزلة الضروري في الخروج عن القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب والعقاب، وأجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلي بأن التكليف إنما يكون بالأفعال دون الكيفيات، والإضافات، والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الأفعال، فالتكليف لا يكون إلا بتحصيله، وذلك بمباشرة الأسباب كصرف القوة والنظر واستعمال الحواس، فكان هذا مراد الآمدي بما قال: إن التكليف لم يقع بالمنظور فيه ليصح بل بالنظر وهو مقدور، وإلا فلا خفاء في وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته ونحو ذلك، وبالجملة، فالعلم النظري مقدور التحصيل والترك، بخلاف الضروري ولزومه بعد تمام النظر لا ينافي ذلك. ومن هٰهنا أمكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية.

الرابع: إن أقرب الأشياء إلى الإنسان اتصالًا ومناسبة هويته التي يشير إليها بقوله: أنا. وقد كثر فيها الخلاف، ولم يحصل من النظر الجزم بأنها هذا الهيكل المحسوس أو

أجزاء لطيفة سارية فيه، أو جزء لا يتجزأ في القلب، أو جوهر مجرد متعلّق به أو غير ذلك فكيف فيما هو أبعد كالسمٰوات والعناصر وعجائب المركبات، وأبعد كالمجردات والإلـٰهيات ومباحث الذات والصفات؟

وأجيب: بأن ذلك إنما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لا على امتناعه والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة.

الخامس: لو أفاد النظر العلم أي التصديق في الإلـٰهيات لكان شرطه هو التصوّر متحققًا لكنه منتفٍ، إما بالضرورة فظاهر. وإما بالكسب فلأن الحد ممتنع لامتناع التركيب، والرسم لا يفيد تصوّر الحقيقة. وأجيب بأن الرسم قد يفيد تصوّر الحقيقة وإن لم يستلزمه، ولو سلم فيكفي التصوّر بوجه ما.

السادس: أن العلم بوجود الواجب هو الأساس في الإلـٰهيات، ولا يمكن اكتسابه بالنظر، لأنه يستدعي دليلًا يفيد أمرًا ويدل عليه، وذلك إما نفس ثبوت الصانع أو العلم به، وإلا لما كان دليلًا عليه، فإن كان الأول لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة انتفاء المفاد بانتفاء المفيد وإن كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ألا يكون دليلًا لأن هذا وصف إضافي لا يفرض إلا بالإضافة إلى المدلول الذي فرضناه العلم. وهو منتفي عند عدم النظر وأجيب بأنا لا نعني بكون الدليل مفيدًا لشيء وموجبًا له أن يوجده ويحصله على ما هو شأن العلل، بل إنه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء. ومتى نظر فيه علم ذلك الشيء.

وحاصله أن وجوده مستلزم لثبوته، والنظر فيه مستلزم للعلم به، ومعلوم أن انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم، وأن عدم النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول، وأورد على جميع الوجوه بل على كل ما يحتج به لإثبات أن النظر لا يفيد العلم، أن العلم بكون النظر غير مفيد للعلم، إن كان نظريًا مستفادًا من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض، إذ النظر قد أفاد العلم في الجملة وإن كان ضروريًا، والوجود المذكور تنبيهات عليه لزم خلاف أكثر العقلاء في الحكم الضروري، وهو باطل بالضرورة، وإنما الجائز خلاف جمع من العقلاء وهو لا يستلزم جواز خلاف الأكثر، فإن قيل: نحن نعترف بأن الاحتجاج لا يفيد العلم، لكن لما احتججتم على الإفادة احتججنا على نفي الإفادة، معارضة للفاسد بالفاسد، قلنا: ما ذكرتم من الوجوه إن أفادت فساد كلامنا كان النظر مفيدًا للعلم وهو المطلوب، وإن لم يفد كان لغوًا وبقي ما ذكرنا سالمًا عن المعارض.

النظر الفاسد

(قال: وأما النظر الفاسد فالصحيح أنه لا يستلزم الجهل، أما عند فساد الصورة فظاهر، وأما عند فساد المادة فقط فلأن الكاذب قد يستلزم الصادق، كنا إذا اعتقد أن العالم أثرًا لموجب، وكل ما هو أثر لموجب فهو حادث. نعم قد يفيده كما إذا اعتقد أنه غني وكل غني قديم).

القائلون بأن النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم، اختلفوا في أن النظر الفاسد قد يستلزم الجهل، أي الاعتقاد الغير المطابق. فقال الإمام: يستلزمه لأن مَن اعتقد أن العالم قديم، وكل قديم مستغنٍ عن المؤثر استحال أن لا يعتقد أن العالم غني عن المؤثر.

وقيل: إن كان الفساد مقصورًا على المادة يستلزمه وإلا فلا.

أما الأول: فلأن لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري ابتداء أو انتهاء، سواء كانت المقدمات صادقة أو كاذبة، كما في المثال المذكور.

وأما الثاني: فلأن معنى فساد الصورة أنه ليس من الضروب التي تلزمها النتيجة، والصحيح أنه لا يستلزم الجهل على التقديرين، أما عند فساد الصورة فظاهر كما مرّ وأما عند فساد المادة فقط بأن تكون الصورة من الضروب المنتجة[1] فلأن اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبًا كما إذا اعتقد أن العالم أثر الموجب بالذات، وكل ما هو أثر الموجب بالذات فهو حادث، فإنه يستلزم أن العالم حادث. وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه، نعم قد يفيد الجهل كما إذا اعتقد أن العالم قديم[2] وكل قديم مستغنٍ عن المؤثر.

---

(١) الضرب عند المنطقيين هو اقتران الصغرى بالكبرى في القياس الحملي ويسمّى قرينة أيضًا.

(٢) القِدَم: أن يكون الشيء قديمًا، ويقابله الحدوث، وهما صفتان للوجود، وأما الماهية فإنما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد يوصف بهما العدم. فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق به حادث، ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيًا وقد يؤخذ إضافيًا. أما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير سبقًا ذاتيًا ويسمى قدمًا ذاتيًا، وحاصله عدم احتياج الشيء في وجوده إلى غيره في حالٍ ما أصلًا، حتى يكون القديم ما لا يحتاج في وجوده في وقت ما إلى غيره، وهو يستلزم الوجوب، والقديم بهذا المعنى يستلزم الواجب. ويراد بالحدوث المسبوقية بالغير سبقًا ذاتيًا سواء كان هناك سبق زماني أو لا ويسمّى حدوثًا ذاتيًا. وحاصله احتياج الشيء في وجوده إلى غيره في وقت ما. فالقديم بالزمان هو الذي لا أوّل لزمان وجوده، ويراد بالحدوث المسبوقية بالعدم سبقًا زمانيًا ويسمى حدوثًا زمانيًا. وحاصله وجود الشيء بعد عدمه في زمان مضى. والقدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرعة عن كونه تعالى موجبًا بالذات، وأما عند المتكلمين=

والتحقيق: أنه لا نزاع في أن الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق، والفاسد مادة فقط قد يستلزم. وقد لا يستلزم فمراد الإمام الإيجاب الجزئي كما في المثال المذكور.

ومرادنا نفي الإيجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد، والقائلون بأنه لا لزوم أصلًا يريدون اللزوم الذي مناطه صفة في الشبهة، بمعنى أن شبهة المنظور فيها ليس لها لذاتها صفة ولا وجه، بكونه مناط للملازمة بينها وبين المطلوب، وإلا لما انتفت الدلالة[1] والعناصر، وعجائب المركبات وأبعد كالمجردات والإلـٰهيات من مباحث الذات والصفات، وأجيب بأن ذلك إنما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لا على امتناعه، والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة.

الخامس: لو أفاد النظر العلم أي التصديق في الحقائق الإلـٰهيات لكان شرطه وهو التصوّر متحققًا لكنه منتفٍ إما بالضرورة فظاهر، وإما بالكسب فلأن الحد ممتنع لامتناع التركيب وللرسم لا يفيد تصوّر الصور الحقيقية. وأجيب بأن الرسم[2] قد يفيد تصوّر الحقيقة وإن لم يستلزمه ولو سلم فيكفي التصوّر لوجه ما.

= فالقديم مطلقًا مفسّر بما لا يكون مسبوقًا بالعدم. (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٠٥ ـ ١٣٠٦).
وقال ابن سينا في «النجاة» ص ٢١٨، فصل في القديم والحادث: يقال قديم للشيء إما بحسب الذات وإما بحسب الزمان، فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه.

(١) الدلالة: هي أن يلزم من العلم بالشيء علم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول. فإن كان الدال لفظًا كانت الدلالة لفظية، وإن كان غير ذلك كانت الدلالة غير لفظية، وكل واحدة من اللفظية وغير اللفظية تنقسم إلى عقلية وطبيعية ووضعية، وتنقسم الدلالة اللفظية والوضعية إلى:
أ ـ دلالة الالتزام: وهي دلالة اللفظ على لازم معناه، كدلالة لفظ «السقف» على «الحائط».
ب ـ دلالة التضمين: وهي دلالة اللفظ على جزء ما وضع له، ضمن دلالته على تمام ما وضع له، كدلالة لفظ «البيت» على «الحائط».
ج ـ دلالة المطابقة: وهي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، كدلالة لفظ «الحائط» على «الحائط» (معيار العلم في المنطق ص ٤٣).

(٢) الرسم: قال الغزالي في معيار العلم في المنطق ص ٢٥٥: الرسم هو القول المؤلف من أعراض الشيء وخواصه التي تخصها جملتها بالاجتماع وتساويه. والرسم عند المنطقيين قسم من المعرّف مقابل للحد، ومنه تام وناقص، فالرسم التام ما يتركب من الجنس القريب والخاصة، كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك، والرسم الناقص ما يكون بالخاصة وحدها أو بها وبالجنس البعيد، كتعريف الإنسان بالضاحك أو بالجسم الضاحك، أو بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة، كقولنا في تعريف الإنسان إنه ماشٍ على قدميه عريض الأخفار بادي البشرة مستقيم القامة، ضحّاك بالطبع (كشاف مصطلحات الفنون والعلوم ١/ ٨٦١).

السادس: أن العلم بوجود الواجب هو الأساس في الإلـٰهيات، ولا يمكن اكتسابه بالنظر، لأنه يستدعي دليلًا يفيد أمرًا ويدل عليه، وذلك إما نفس ثبوت الصانع أو العلم به، وإلا لما كان دليلًا عليه، فإن كان الأول لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة انتفاء المفاد بانتفاء المفيد، وإن كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل أن لا يكون دليلًا، لأن هذا وصف إضافي لا يعرض إلا بالإضافة إلى المدلول الذي فرضناه العلم، وهو منتفٍ عند عدم النظر، وأجيب بأنا لا نعني بكون الدليل مفيدًا بشيء وموجبًا له أنه يوجده ويحصله على ما هو شأن العلل بل بأنه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء ومتى نظر فيه علم ذلك بظهور الغلط ولكان المحققون بل المعصومون عن الخطأ أولى بأن يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل، بناء على أنهم أحق الاطلاع على وجه الدلالة فيها، وهذا بخلاف الدليل فإن له صفة ووجه دلالة في ذاته وهو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرائط، وأما اللزوم العائد إلى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما إذا اعتقد حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه، واعترض الإمام[١] بأن عدم حصول الجهل للمحق الناظر في شبهة المبطل يجوز أن يكون بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام أو عدم اعتقاد حقية المقدمات كما أن نظر المبطل في دليل المحق لا يستلزم العلم بذلك، وما ذكر من كون المحق أولى بالاطلاع إنما هو فيما يفيد الحق والعلم لا الباطل والجهل.

المبحث الثالث

في شرائط النظر

(قال: المبحث الثالث: يشترط لمطلق النظر صحيحًا كان أو فاسدًا ـ بعد شرائط العلم ـ عدم الجزم بالمطلوب أو بنقيضه إذ لا طلب مع ذلك وتعد الأدلة إنما هو لزيادة الاطمئنان أو التحصيل استعداد القبول في المتعلم بالإجماع أو في كل متعلم بدليل آخر.

وقال الإمام: المطلوب بالدليل الثاني في كونه دليلًا وهو غير معلوم، ويشترط للنظر الصحيح أن يكون في الدليل دون الشبهة ومن جهة دلالته دون غيرها، وهي الأمر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل إلى المدلول[٢]، كإمكان العالم[٣] أو حدوثه لثبوت

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٢) تقدم قبل قليل في الحاشية أن الدلالة هي أن يلزم من العلم بالشيء علم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول.

(٣) الإمكان عند المنطقيين والحكماء يُطلق بالاشتراك على معنيين: المعنى الأول: سلب الضرورة وهو=

الصانع، فالعالم هو الدليل وثبوت الصانع هو المدلول، وكونه بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة، وإمكانه وحدوثه هو جهة الدلالة، وهذه الأمور متغايرة فتتغاير العلوم المتعلقة بها إلا أن جهة الدلالة شديدة الاتصال بالمدلول. فمن هٰهنا توهم أن العلم بها نفس العلم بالمدلول).

للنظر صحيحًا كان أو فاسدًا بعد شرائط العلم من الحياة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك، أمران:

أحدهما: عدم العلم بالمطلوب إذ لا طلب مع الحصول.

ثانيهما: عدم الجهل المركب به أعني عدم الجزم بنقيضه، لأن ذلك يمنعه من الإقدام على الطلب، إما لأن النظر يجب أن يكون مقارنًا للشك على ما هو رأي أبي هاشم[١]. والجهل المركب مقارن للجزم فيتناقضان وإما لأن الجهل المركب صارف عنه كالأكل مع الامتلاء على ما هو رأي الحكماء، ومن أن النظر لا يجب أن يكون مع الشك. وإليه ذهب القاضي، بل ذهب الأستاذ[٢] إلى أن الناظر يمتنع أن يكون شاكًا، وما ذكرنا مع وجازته أوضح مما قال في المواقف: إن شرط النظر مطلقًا بعد الحياة، أمران:

= قد يكون بحسب نفس الأمر ويسمّى إمكانًا ذاتيًا وإمكانًا خارجيًا وقبولاً، وهو المستعمل في الموجهات، وقد يكون بحسب الذهن ويسمّى إمكانًا ذهنيًا وهو ما لا يكون تصور طرفيه كافيًا بل بتردد الذهن بالنسبة بينهما. والمعنى الثاني: القوة القسيمة للفعل ويسمى بإمكان الاستعداد وبالإمكان الاستعدادي وبالاستعداد وبالقبول أيضًا، وهي كون الشيء من شأنه أن يكون وليس بكائن، كما أن الفعل كون الشيء من شأنه أن يكون وهو كائن (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢٦٧ ـ ٢٧٠). وقال ابن سينا: الإمكان إما أن يُعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع، وإما أن يُعنى به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعًا (الإشارات ص ٣٤).

(١) أبو هاشم: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام، أبو هاشم الجبائي المعتزلي البغدادي، من أبناء أبان مولى عثمان، عالم بالكلام من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها وتبعته فرقة سميت (البهشمية) نسبة إلى كنيته «أبي هاشم»، وله مصنفات في الاعتزال، ولد سنة ٢٤٧ هـ، وتوفي سنة ٣٢١ هـ. من مصنفاته: «كتاب الأبواب الصغير»، «كتاب الأبواب الكبير»، «كتاب الاجتهاد»، «كتاب الإنسان»، «كتاب الجامع الصغير»، «كتاب الجامع الكبير»، «كتاب الطبائع والنقض على القائلين بها»، «كتاب العوض»، «كتاب المسائل العسكريات»، «كتاب النقض على أرسطاطاليس في الكون والفساد» (كشف الظنون ٥/ ٥٦٩).

(٢) إذا ذُكر الأستاذ فيُقصد أبو إسحٰق الاسفرائني إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران البغدادي الشافعي توفي سنة ٤١٨ هـ، له من المصنفات: «أدب الجدل»، «الجامع الجلي والخفي في أصول الدين والرد على الملحدين»، «العقيدة»، «شرح فروع ابن الحداد»، «معالم الإسلام»، «نور العين في مشهد الحسين»، (كشف الظنون ٥/ ٨، وفيات الأعيان ١/ ٤).

الأول: وجود العقل، والثاني: عدم ضده أي ضد النظر فمنه أي من ضده ما هو عام أي ضد للنظر ولكل إدراك كالنوم والغفلة مثلًا ومنه ما هو خاص أي ضد للنظر دون الإدراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب به. فإن قيل: الجهل المركب ضد للعلم فانتفاؤه مندرج في شرائط العلم فيكون في عبارتكم استدراك.

قلنا: الجهل المركب بالمطلوب يكون ضدًا للعلم به لا للعلم على الإطلاق، ليكون انتفاؤه من جملة شرائط العلم، وبهذا يظهر أن تفسير الضد العام في عبارة المواقف مما يضاد العلم وجميع الإدراكات، كالنوم والغفلة. والخاص بما يضاد العلم خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب به من قبيل الثاني. فإن قيل: لو كان النظر مشروطًا بعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر في دليل ثانٍ وثالث: على مطلوب لحصول العلم به بالدليل الأول، أجيب: بأن ذلك إنما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم أو الظن، لكن قد تورد صورة النظر والاستدلال لا لذلك بل لغرض آخر عائد إلى الناظر، وهو زيادة الاطمئنان بتعاضد الأدلة أو إلى المتعلم بأن يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الأدلة دون كل واحد أو بهذا الدليل دون ذاك، فإن الأذهان مختلفة في قبول اليقين، فربما يحصل للبعض من دليل ولبعض آخر من دليل آخر، وربما يحصل من الاجتماع كما في الإقناعيات.

قال الإمام[١]: النظر في الدليل الثاني نظر في وجه دلالته أي المطلوب منه كونه دليلًا على النتيجة وهو غير معلوم، والحق أن هذا لازم لكن المطلوب. والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات بالذات وبالتعيين وهو القضية التي موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى، وأما النظر الصحيح فيشترط أن يكون نظرًا في الدليل دون الشبهة، وأن يكون النظر فيه من جهة دلالته وهي الأمر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل إلى المدلول. فإذا استدللنا بالعالم ـ على الصانع بأن نظرنا فيه وحصلنا قضيتين إحداهما: أن العالم حادث والأخرى أن كل حادث له صانع ليعلم من ترتيبها أن العالم له صانع. فالعالم هو الدليل عند المتكلمين، لا نفس المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق، وثبوت الصانع هو المدلول، وكون العالم بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة، وإمكان العالم أو حدوثه الذي هو سبب الاحتياج إلى المؤثر هو جهة الدلالة، وهذه الأربعة أمور متغايرة، بمعنى أن المفهوم من كل منها غير المفهوم من الآخر، فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الإضافة.

---

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

قال حجة الإسلام[١]: لما كان جهة الدلالة في القياس هو التفطن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة، أشكل على الضعفاء فلم يعرفوا أن وجه الدلالة عين المدلول أو غيره، والحق أن المطلوب هو المدلول المنتج، وأنه غير التفطن لوجوده في المقدمة بالقوة.

وبالجملة: فالمشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف في مغايرة جهة الدلالة للمدلول، فيتفرع عليه الاختلاف في تغاير العلم بهما على ما قال الإمام الرازي وغيره، أن العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول...؟ فيه خلاف والحق المغايرة. لتغاير المدلول: ووجه الدلالة. وأما ما ذكر في المواقف من أن الخلاف في أن العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول وفي أن وجه الدلالة هل يغاير الدليل...؟ فلم يوجد في الكتب المشهورة. إلا أن الإمام ذكر في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول أن هٰهنا أمورًا ثلاثة: هي العلم بذات الدليل كالعلم بإمكان العالم، والعلم بذات المدلول، كالعلم بأنه لا بد له من مؤثر، والعلم بكون الدليل دليلًا على المدلول ولا خفاء في تغاير الأولين وكذا في مغايرة الثالث لهما، لكونه علمًا بإضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما، وهذا الكلام ربما يوهم خلافًا في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول، حيث احتيج إلى البيان وجعل العلم بإمكان العالم مع أنه وجه الدلالة مثالًا للعلم بذات الدليل يوهم القول بأن وجه الدلالة نفس الدليل، وفي نقد المحصل[٢] ما يشعر بالخلاف في وجوب مغايرته للدليل والمدلول، لأنه قال: إن هذه المسألة إنما تجري بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى، فيقولون: لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده مغايرًا لهما لأن المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه، والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط.

والجواب: أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو أمر اعتباري عقلي. ليس بموجود في الخارج كما سيجيء في تحقيق

(١) حجة الإسلام: أبو حامد الغزالي تقدمت ترجمته.

(٢) المحصل: هو كتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين» للإمام فخر الدين الرازي. ولخصه نصير الدين الطوسي وسماه «تلخيص المحصل»، وقال فيه: وفي هذا الزمان لم يبق في الكتب التي يتداولونها من علم الأصول سوى «المحصل» الذي اسمه غير مطابق لمعناه، وفيه من الغث والسمين ما لا يحصى فرأيت أن أكشف القناع وأبيّن الخلل وأدل على غثه وسمينه... (كشف الظنون ٢/ ١٦١٤).

التضايف[(١)]. هذا كلامه وأنت خبير بأن الأمر الاعتباري الإضافي هو دلالة الدليل على المدلول، لا وجه الدلالة الذي هو صفة في الدليل كالإمكان والحدوث في العالم، ثم ظاهر عبارته أن المحكوم عليه يكون أمرًا اعتباريًا هو العلم بوجه الدلالة وفساده بيّن.

(قوله: ولا يشترط للنظر في معرفة الله وجود المعلم).

لما ثبت من إفادة النظر الصحيح العلم على الإطلاق ولأنه أيضًا يحتاج إلى معلم آخر ويتسلسل إلا أن يخص الحكم بنظر غير المعلم أو ينتهي إلى الوحي، ولأن العلم بصدقه إما بالنظر فتهافت، أو بقوله فدور، أو بآخر فتسلسل.

وقد يجاب: بأنه النظر المقرون بإرشاد من العلم. واحتجت الملاحدة بكثرة اختلاف الآراء في الإلـٰهيات وتحقق الاحتياج إلى المعلم في أسهل العلوم والصناعات.

والجواب: أنها لكثرة الأنظار الفاسدة وأن الاحتياج بمعنى تعذر الكسب بدونه غير مسلم، وبمعنى تعسره غير متنازع، إذ لا خفاء في أن الإرشاد إلى المقدمات وحل الأشكال نعم العون على تحصيل الكمالات.

خلافًا للملاحدة. لنا وجوه:

الأول: أنه قد بينا إفادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط العلم على الإطلاق، سواء كان في المعارف الإلـٰهية أو غيرها وسواء كان معه معلم أو لا. وأما إمكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج لأنه صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة.

الثاني: أن نظر المعلم أيضًا لكونه نظر إلى معرفة الله تعالى يحتاج إلى معرفة معلم آخر ويتسلسل، إلا أن يخص الاحتياج إلى المعلم بغير المعلم، ويجعل نظر المعلم كافيًا لكونه مخصوصًا بتأييد إلـٰهي، أو تنتهي سلسلة التعليم إلى المعلم المستند علمه إلى النبيّ عليه الصلاة والسلام المستند إلى الوحي.

الثالث: أن إرشاد المعلم لا يفيدنا إلا بعد العلم بصدقه، وصدقه إما أن يعلم بالنظر فيكون النظر كافيًا في المعرفة، حيث أفاد صدق المعلم المفيد للمعرفة وإما أن يعلم بقول ذلك المعلم فيدور، لأن قوله أي إخباره عن كونه صادقًا لا يفيد كونه كذلك إلا بعد

---

(١) التضايف: كون الشيئين بحيث لا يمكن تعقل كل واحد منهما إلا بالقياس إلى الآخر، وقيل: كون الشيئين بحيث يكون تعلق كل واحد منهما سببًا لتعلّق الآخر به كالأبوّة والبنوّة، ومآل التعريفين واحد. والمتضايفان هما المتقابلان الوجوديان اللذان يعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر، أو يقال بحيث يكون تعلّق كل منهما سببًا لتعلّق الآخر به (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٤٦٨).

العلم بأنه صادق البتة، وإما بقول معلم آخر وهكذا إلى أن يتسلسل، وقد يجاب بأنا لا نجعل المعلم مستقلًا بإفادة المعرفة ليلزمنا العلم بكونه صادقًا لا يكذب البتة بل نجعل المفيد هو النظر المقرون بإرشاد منه إلى الأدلة ودفع الشبهة، لكون عقولنا قاصرة عن الاستدلال بذلك مفتقرة إلى إمام يعلمنا الأدلة ودفع الشبه ليحصل لنا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا معرفة الحقوق الإلـٰهية التي من جملتها كونه إمامًا يستحق الإرشاد والتعليم ثم لا يخفى أن ما ذكر من الوجوه بتقدير تمامها إنما يراد الاحتياج إلى المعلم في حصول المعرفة، وأما لو أرادوا الاحتياج إليه في حصول النجاة بمعنى أن معرفة الصانع بالنظر لا تفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم، ولم يكن مأخوذًا من معلم وامتثالًا لأمره على ما قاله النبيّ ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إلـٰه إلا الله»(١).

وفي التنزيل: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١].

وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين بناء على عدم أخذهم ذلك عن النبيّ عليه الصلاة والسلام، وعدم امتثالهم أمره، فطريق الرد عليهم أن حاصل ما ذكرتم الاحتياج في النجاة إلى معلم، علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبيّ عليه الصلاة والسلام، وكفى به إمامًا ومرشدًا إلى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر إلى معلم يجدد طريق الإرشاد والتعليم، وتتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بإمامته، وأما احتجاج الملاحدة مع الجواب عنه فظاهر من المتن.

المبحث الرابع
في التوصل بالنظر إلى معرفة الله تعالى

(قال: المبحث الرابع: لا خلاف بين أهل الإسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقًا، أما عندنا(٢)

---

(١) رُوي الحديث بطرق وأسانيد متعددة، أخرجه البخاري في الإيمان باب ١٧، والزكاة باب ١، والصلاة باب ٢٨، والاستتابة باب ٣، والاعتصام باب ٢، ٢٨، ومسلم في الإيمان حديث ٣٢، وأبو داود في الزكاة باب ١، والجهاد باب ٩٥، والترمذي في الإيمان باب ١، ٢، وتفسير سورة ٨٨، والنسائي في الزكاة باب ٣، والإيمان باب ١٥، والجهاد باب ١، والتحريم باب ١، وابن ماجة في المقدمة باب ٩، والفتن باب ١، والدارمي في السير باب ١٠، وأحمد في المسند ١/ ١١، ٧٨، ٢/ ٣١٤، ٣٤٥، ٣٧٧، ٤٢٣، ٤٣٩، ٤٧٥، ٤٨٢، ٥٠٢، ٥٢٧، ٥٢٨، ٣/ ١٩٩، ٢٢٤، ٣٠٠، ٣٣٢، ٣٣٩، ٣٩٤، ٤/ ٩، ٥/ ٢٤٦.

(٢) عندنا: أي أهل السنّة والجماعة الذين يلتزمون بكتاب الله تعالى وسنّة رسوله ﷺ.

فبالشرع[(١)] بالنص[(٢)] والإجماع[(٣)] إذ حكم العقل معزول لما سيجيء، وأما عند المعتزلة فعقلًا لكونها دافعة لضرر خوف العقاب وغيره، ورد بمنع الخوف في الأغلب لعدم الشعور، ولو سلم فالخوف بحالة لاحتمال الخطأ وكون العارف أحسن حالًا ليس على إطلاقه بل البلاهة أدنى إلى الخلاص، كما في الصبي والمجنون، وقد ينازع في إمكان إيجاب المعرفة لما فيه من تحصيل الحاصل أو تكليف الغافل، وفي الإجماع على وجوبها، فلقد كانوا يكتفون بالتقليد والانقياد وفي أن النظر مقدمها فقد تحصل بمثل التعليم والإلهام، وفي إطلاق وجوبها إذ هو مقيد بالشك أو عدم المعرفة، وفي وجوب المقدمة لجواز إيجاب الأصل مع الذهول عنها، فيجاب بأنه لا غفلة مع فهم الخطاب، والإجماع على وجوب المعرفة متواتر الاكتفاء[(٤)] إنما كان بالأدلة الإجمالية على أن جواز التبرك للبعض لا ينافي الوجوب في الجملة[(٥)] واحتياج طرق تحصيل غير الضروري إلى

---

(١) الشرع: ما شرع الله تعالى لعباده من الأحكام التي جاء بها رسول الله ﷺ، سواء كانت متعلقة بكيفية عمل وتسمّى فرعية وعملية، ودوّن لها علم الفقه، أو بكيفية الاعتقاد وتسمّى أصلية واعتقادية، ودوّن لها علم الكلام، ويسمّى الشرع أيضًا بالدين والملّة، فإن تلك الأحكام من حيث إنها تُملى وتكتب ملّة، ومن حيث إنها مشروعة شَرْعٌ، فالتفاوت بينها بحسب الاعتبار لا بالذات، إلا أن الشريعة والملّة تضافان إلى النبيّ ﷺ وإلى الأمة فقط استعمالًا، والدين يضاف إلى الله تعالى أيضًا. وقد يُعبّر عن الشرع بعبارة أخرى فيقال: هو وضع إلٰهي يسوق ذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، وهو ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم. والشرع عند أهل السنّة ورد منشأً للأحكام، وعند أهل الاعتزال ورد مجيزًا لحكم العقل ومقررًا له لا منشأً، وقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]. عن ابن عباس: الشرعة ما ورد به القرآن، والمنهاج ما وردت به السنّة. . . (كشاف اصطلاحات الفنون ١/١٠١٨ ـ ١٠١٩).

(٢) النص: في عرف الأصوليين يطلق على معانٍ. الأول: هو كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنّة سواء كان ظاهرًا أو نصًا أو مفسرًا حقيقة أو مجازًا عامًا أو خاصًا اعتبارًا منهم للغالب، لأن عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص، وهذا المعنى هو المراد بالنصوص في قولهم: عبارة النص وإشارة النص ودلالة النص واقتضاء النص (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٦٩٥ ـ ١٦٩٦).

(٣) الإجماع في اصطلاح الأصوليين هو اتفاق خاص، وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو الأقوال أو الأفعال أو السكوت والتقرير (كشاف اصطلاحات الفنون ١/١٠٣ ـ ١٠٤).

(٤) الإجماع على وجوب المعرفة متواتر الاكتفاء: أي أن الإجماع على وجوب معرفة الله تعالى متواتر منقول خلفًا عن سلف يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة، وكيف يصح من مؤمن أن لا يقول بوجوب المعرفة التي هي الإيمان بالله تعالى. . .؟

(٥) إن جواز التبرك للبعض لا ينافي الوجوب في الجملة: أي أن المعرفة لا تتوقف على النظر حتى يجب بوجوبها لحصولها بالتعليم أو الإلهام أو قول المعصوم أو المجاهدة والتصفية. وكل هذه الأشياء تحتاج إلى نظر ضروري لأن المعلم يرشد إلى المقدمات وإلى وجه الدلالة، وإلى وجه دفع=

نظر ما ضروري، إذ الحكم مختص بالأغلب ومعنى إطلاق الوجوب عدم تقيده بتلك المقدمة، كوجوب الصوم بالنسبة إلى النيّة والإقامة والحج بالنسبة إلى الإحرام والاستطاعة والمعرفة كيفية لا معنى لإيجابها سوى إيجاب تحصيلها وفيه إيجاب سببها قطعًا، وكحز الرقبة في إيجاب القتل ولو اكتفينا بالإجماع على وجوبه لكفينا هذه المؤونات).

أي لأجل حصولها بقدر الطاقة البشرية لأنه أمر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي المعرفة، وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعًا إذ كان وجوب الواجب.

المطلق شرعيًا كما هو دينًا أو عقلًا، إن كان عقليًا كما هو رأي المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال، أما كون النظر مقدورًا فظاهر، وأما توقف المعرفة عليه فلأنها ليست بضرورية بل نظرية - ولا معنى للنظري إلا ما يتوقف على النظر ويتحصل به، وأما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه والإجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات إليه، وعند المعتزلة بالعقل لأنها دافعة لضرر الظنون وهو خوف العقاب في الآخرة حيث أخبر جمع كثير بذلك، وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الأموال، وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلًا، كما إذا أراد سلوك طريق فأخبر بأن فيه عدوًّا أو سبعًا ورد بمنع ظن الخوف في الأعم الأغلب إذ لا يلزم الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وبما رتب في الآخرة من الثواب والعقاب والإخبار بذلك إنما يصل إلى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق لأن التقدير عدم معرفة الصانع وبعثة الأنبياء ودلالة المعجزات، ولو سلم ظن الخوف فلا نسلم أن تحصيل المعرفة يدفعه لأن احتمال الخطأ قائم، فخوف العقاب أو الاختلاف بحاله والعناء لزيادة.

فإن قيل: لا شك أن من حصل المعرفة أحسن حالًا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الأحسن واجب في نظر العقل.

قلنا: نعم إذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يحصل ويقع في أودية الضلال فيهلك. ولهذا قيل: البلاهة أدنى إلى الخلاص من

= الشبه والشكوك، فإذا حصل عند المتعلم ما أرشد إليه، انتقل إلى النتيجة، والانتقال إلى النتيجة بعد إدراك الدليل حصول عن نظر فلم يخل التعلم عن نظر ما بهذا الاعتبار، وكذا الإلهام لا يوثق به حتى يعلم أنه من الله تعالى ولا يعلم أنه منه إلا بالنظر.

فطانة[١] بتراء، هذا بعد تسليم وجوب الأحسن وتقرير السؤال على ما ذكرنا تتميم للدليل المذكور، لبيان وجوب المعرفة، وعلى ما في المواقف وهو أن الناظر أحسن حالًا ابتداء دليل على وجوب النظر عقلًا، وأورد على هذا الاستدلال إشكالات بعضها غير مختص به ولا مفتقر إلى حله، لكونه منعًا على مقدمات مثبتة مقررة، مثل إفادة النظر العلم مطلقًا وفي الإلٰهيات وبلا معلم، وإمكان تحقّق الإجماع ونقله، وكونه حجة وبعضها مختصّ به مفتقر إلى دفعه. وهي خمسة:

الأول: أن وجوب المعرفة فرع إمكان إيجابها، وهو ممنوع لأنه إن كان للعارف كان تكليفًا بتحصيل الحاصل وهو محال، وإن كان لغيره كان تكليفًا للغافل وهو باطل. والجواب أن إمكانه ضروري، والسند مدفوع بأن الغافل مَن لم يبلغه الخطاب أو بلغه ولم يفهمه، لا مَن لم يكن عارفًا بما كلف بمعرفته، وتحقيقه. إن المكلف بمعرفة أن للعالم صانعًا قديمًا متصفًا بالعلم والقدرة مثلًا يكون عارفًا بمفهومات هذه الألفاظ، مكلفًا بتحصيل هذا التصديق، وتصوّر تلك المفهومات، بقدر الطاقة البشرية.

الثاني: أنا لا نسلم قيام الدليل على وجوب المعرفة، أما النص مثل قوله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ٩].

فلأنه ليس بقطعي الدلالة إذ الأمر قد يكون لا للوجوب، وأما الإجماع فلأنه ليس قطعي السند[٢] إذ لم ينقل بطريق التواتر، بل غايته الآحاد، فللخصم أن يمنعه بل يدعي الإجماع على أنه يكفي التصديق، علمًا كان أو ظنًا أو تقليدًا، فإن الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم كانوا يكتفون من العوام بالتقليد الانقياد، ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال: والجواب: أن الظن كافٍ في الوجوب الشرعي، على أن الإجماع

(١) الفطنة: هي الفهم وفي الصحاح: هي كالفهم، وقد تفسّر أيضًا بجودة تهيىء النفس لتصوّر ما يَرِدُ عليها من الغير، وهذه قد تكون جبلية وقد تكون مكتسبة، كما أن عدم الفطنة قد يكون جبليًا وقد يكون عارضًا، ويقابلها الغباوة وهي عدم الفطنة كما في القاموس المحيط (فطن).

(٢) السند: عند أصحاب المناظرة هو ما يذكر لتقوية المنع سواء كان مفيدًا في الواقع أو لم يكن، ويسمّى إسنادًا ومستندًا، ويندرج فيه الصحيح والفاسد، والأول أي السند الصحيح إما أن يكون أخص من نقيض المقدمة الممنوعة أو مساويًا له، والثاني أي السند الفاسد إنما هو الأعم منه مطلقًا أو من وجه. وقيل إن الأعم ليس بسند مصطلح، ولذا يقولون إن هذا لا يصلح للسندية. والسند عند المحدثين هو الطريق الموصل إلى متن الحديث والمراد بالطريق رواة الحديث، وبمتن الحديث ألفاظ الحديث. وأما الإسناد فهو الحكاية عن طريق متن الحديث فهما متغايران، وقال صاحب التوضيح: الإسناد أن يقول: حدّثنا فلان عن فلان عن رسول الله ﷺ، ويقابل الإسناد الإرسال وهو عدم السند، وقد يستعمل الإسناد بمعنى السند (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٩٨٤).

عليه متواتر إذ بلغ ناقلوه في الكثرة حدًا يمتنع تواطؤهم به على الكذب، فيفيد القطع، وما ذكر من الإجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك، وإنما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الأدلة الإجمالية، على ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [الزمر: ٣٨] من غير تلخيص العبارة في ترتيب المقدمات، وتحقيق شرائط الإنتاج، وتحرير المطالب بأدلتها، وتقرير الشبه بأجوبتها، على أنه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة. هذا والحق أن المعرفة بدليل إجمالي به يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لأحد من المكلفين، وبدليل تفصيلي يتمكن معه من إزاحة الشبه وإلزام المنكرين، وإرشاد المسترشدين فرض كفاية، لا بد من أن يقوم به البعض.

الثالث: أنا لا نسلم أن المعرفة الكاملة لا تحصل إلا بالنظر، بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة، أو بالإلهام على ما يراه البراهمة[١] أو بقول الإمام المعصوم على ما يراه الشيعة[٢] أو بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات، على ما يراه المتصوفة[٣].

---

(١) البراهمة: هم فئات من الهنود ينكرون النبوّات أصلًا ورأسًا، ينسبون إلى براهم وليس إلى النبيّ إبراهيم عليه السلام كما يزعم البعض خطأً، لكن البراهمة يقولون بحدوث العالم وتوحيد الصانع، وجعلوا للعقل المكان الأول الذي من خلاله يعرف الله ويعبد، لا عن طريق رسول، وقد افترقوا أصنافًا شيء، منهم أصحاب البدوة، وأصحاب الفكرة، وأصحاب التناسخ (الملل والنحل ص ٥٠٦).

(٢) الشيعة: فرقة من كبار الفرق الإسلامية وهم الذين شايعوا عليًا وقالوا: إنه الإمام بعد رسول الله ﷺ بالنص الجلي أو الخفي، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عنه وعن أولاده، وإن خرجت فبظلم أو تقية منه، أو من أولاده، وهم اثنتان وعشرون فرقة، أصولهم ثلاث فرق: غلاة، وزيدية وإمامية (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٠٥٢).

(٣) الصوفي عند أهل التصوّف هو الذي هو فانٍ بنفسه باقٍ بالله تعالى مستخلصٌ من الطبائع متصل بحقيقة الحقائق، قال الجنيد: الصوفية هم القائمون مع الله تعالى بحيث لا يعلم قيامهم إلا الله، وقال: الصوفي كالأرض يعني في التواضع. وقال سهل التستري: التصوّف القيام مع الله تعالى بحيث لا يعلمه غير الله. وقال الشبلي: هو حفظ حواسك ومراعاة أنفاسك، وقيل: الصوفي هو الذي تصفّى قلبه وأخلص لله فلا يتعلق برب آخر، وقيل: الصوفي هو الذي يضع الشوق في ناحية وقلبه أمامه ويضع البخل في جهة ويؤثر الإيثار. وقيل: الصوفي هو مَن له ذكر مع الجمع وله حالة الوجد عند السماع وعمله مع الأتباع (أي لا يخرج في عمله عن الأصول). (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١١٠٢).

والجواب: أنا نعلم بالضرورة أن تحصيل غير الضروري من العلوم يفتقر إلى نظر ما ظاهر أو خفي، أما التعليم فظاهر، لأنه ليس إلا إعانة للغفل بالإرشاد إلى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات، وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر الباصرة[١]، وقول المعلم بالضوء الحسي وكما لا يتم الإبصار إلا بهما لا تتم المعرفة إلا بالنظر والتعليم، وكذا الكلام في المعصوم، إذ لا يكفي في صدقه إخبار معصوم آخر، ما لم ينته إلى نظر العقل، وأما الإلهام فلأنه لا يثق به صاحبه ما لم يعلم أنه من الله تعالى، وذلك بالنظر وإن لم يقدر على العبارة عنه، وأما تصفية الباطن فلأنه لا عبرة بها إلا بعد طمأنينة النفس في المعرفة، وذلك بالنظر على أنه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضرنا، لأنا إنما ندعي الاحتياج إليه في حق الأغلب، وهذا لا يمنع لظهور كونه طريق العامة.

الرابع: أنا لا نسلم أن المعرفة واجب مطلق، فإن معناه الوجوب على كل تقدير، ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك، أي تردد الذهن في النسبة، أو بحال عدم المعرفة للقطع بأنه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل، لامتناع تحصيل الحاصل.

والجواب: أن ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والأحوال، وإلا لما كان شيء من الواجبات واجبًا مطلقًا، إذ لا يجب على تقدير الإتيان به، ولأن وجوب الصوم مثلًا مطلق بالقياس إلى النية حتى يجب مقيد بالقياس إلى كون المكلف مقيمًا غير مسافر حتى لا تجب الإقامة، وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة، فلا يجب تحصيلها مطلقًا بالنسبة إلى الإحرام ونحوه من الشرائط، فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها، ووجوب المعرفة ليس مقيدًا بالنظر بمعنى أنه لو نظر تجب المعرفة، وإلا فلا يكون مطلقًا.

وأما بالنسبة إلى الشك أو عدم المعرفة فمقيد، إذ لا وجوب على العارف، فلا يكون تحصيل الشك وعدم المعرفة واجبًا. ويندفع إشكال آخر هو نقض الدليل بهما، وإنما لم يورد في المتن لما سيجيء من أن النزاع في مقدورتيهما، وفي كون الشك غير واجب.

---

(١) نظر البصيرة بنظر الباصرة: البصيرة هي قوة للقلب منوّرةٌ بنور القدس تُرى بها حقائق الأشياء، وبواطنها، بمثابة البصر للنفس الذي ترى به صور الأشياء وظواهرها، وهي القوة التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية، وأما إذا تنوّرت بنور القدس وانكشف حجابها بهداية الحق فيسميها الحكيم القوة القدسية (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٣٣٩ ـ ٣٤٠). والباصرة لا ترى إلا المحسوسات، البصيرة ترى اللطيف، والباصرة لا ترى إلا الكثيف، البصيرة ترى القديم والباصرة لا ترى إلا الحادث، البصيرة ترى المكون، والباصرة لا ترى إلا الأكوان.

الخامس: أنا لا نسلم أن مقدمة الواجب المطلق يلزم أن تكون واجبة، لجواز إيجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته، بل مع التصريح بعدم وجوبها. فإن قيل: إيجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه، قلنا: المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة، ولا تكليف به، وإنما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة، ولا استحالة فيه.

فإن قيل: ـ لو لم تجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعًا، مع بقاء التكليف بالأصل لكونه واجبًا مطلقًا، أي على تقدير وجود المقدمة وعدمها، ولا خفاء مع أنه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به حينئذٍ تكليفًا بالمحال.

قلنا: عدم جواز ترك الشيء شرعًا قد يكون لكونه لازمًا للواجب الشرعي فيكون واجبًا بمعنى أنه لا بد منه، وهذا لا يقتضي كونه مأمورًا به متعلقًا بخطاب الشارع على ما هو المتنازع. والجواب: تخصيص الدعوى، وهو أن المأمور به إذا كان شيئًا ليس في وسع العبد إلا مباشرة أسباب حصوله، كان إيجابه إيجابًا لمباشرة السبب قطعًا كالأمر بالقتل، فإنه أمر باستعمال الآلة، وحزّ الرقبة مثلًا، وهٰهنا العلم نفسه ليس فعلًا مقدورًا بل كيفية، فلا معنى لإيجابه إلا إيجاب سببه، الذي هو النظر، وليس هذا مبنيًا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بأنه جائز عندكم، واعلم أنه لما كان المقصود وجوب النظر شرعيًا، وقد وقع الإجماع عليه، كما صرّحوا به فلا حاجة إلى ما ذكروا من المقدمات، ودفع الاعتراضات بل لو قصد إثبات مجرد الوجوب دون أن يكون بدليل قطعي لكفى التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ﴾[١] [الروم: ٥٠] ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾[٢] [يونس: ١٠١]... إلى غير ذلك.

(قال: قالوا لو لم يجب إلا شرعًا لكان للمكلف أن يقول لا أنظر ما لم يجب، ولا يجب ما لم أنظر، لأنه بالشرع وثبوته بالنظر، ولا يمكن للنبيّ إلزامه وفيه إفحامه. وأجيب بأنه مشترك الإلزام إذ الوجوب العقلي أيضًا نظري فله أن لا ينظر ولا يسمع إلى ما يوضع له في المقدمات وأن صحة الإلزام إنما تتوقف على تحقق الوجوب لا على العلم به، والمتوقف على النظر هو العلم به لا تحققه).

---

(١) تمام الآية: ﴿فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ﴾ [الروم: ٥٠].

(٢) تمام الآية: ﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا تُغْنِى ٱلْءَايَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [يونس: ١٠١].

احتجت المعتزلة على أن وجوب النظر في المعجزة والمعرفة وسائر ما يؤدي إلى ثبوت الشرع عقلي، بأنه لو لم يجب إلا بالشرع لزم إفحام الأنبياء، فلم يكن للبعثة فائدة وبطلانه ظاهر، ووجه اللزوم أن النبيّ عليه السلام إذا قال للمكلف: انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي، فله أن يقول: لا انظر ما لم يجب عليّ لأن ترك غير الواجب جائز، ولا يجب عليّ ما لم يثبت الشرع، لأنه لا وجوب إلا بالشرع، ولا يثبت الشرع ما لم أنظر، لأن ثبوته نظري لا ضروري.

فإن قيل: قوله لا أنظر ما لم يجب ليس بصحيح، لأن النظر لا يتوقف على وجوبه. قلنا: نعم إلا أنه لا يكون للنبيّ حينئذٍ إلزامه النظر، لأنه لا إلزام على غير الواجب، وهو المعنى بالإفحام. وأجيب أولًا: بأنه مشترك الإلزام، وحقيقته إلجاء الخصم إلى الاعتراف بنقض دليله إجمالًا، حيث دلّ على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع، وتقريره أن للمكلف أن يقول لا أنظر ما لا يجب، ولا يجب ما لم أنظر، لأن وجوبه نظري، يفتقر إلى ترتيب المقدمات، وتحقيق أن النظر يفيد العلم مطلقًا، وفي الإلـهيات سيما إذا كان طريق الاستدلال ما سبق من أنه مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقًا، فإن قيل: بل هو من النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل بأدنى التفات أو إصغاء إلى ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا: لو سلم فله أن لا يلتفت، ولا يصغي فيلزم الإفحام.

وثانيًا: بالحل وهو تعيين موضع الغلط، وذلك أن صحة إلزامه النظر إنما تتوقف على وجوب النظر، وثبوت الشرع في نفس الأمر، لا على علمه بذلك، والمتوقف على النظر هو علمه بذلك، لا تحققهما في نفس الأمر، فهو إن أراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم أنظر، وإن أراد العلم بهما لم يصح قوله لا أنظر ما لم يجب، وإن أراد من الوجوب التحقق، وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب عليّ ما لم يثبت الشرع، لأن الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب، ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع، بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلًا، وهذا ما قال في المواقف: إن قولك لا يجب عليّ ما لم يثبت الشرع.

قلنا: إن هذا القول. إنما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفًا على العلم بالوجوب.

فقوله: قلنا. . . الخ، خبر إن والعائد اسم الإشارة، وأن خص إرادة العلم بقوله: لا يثبت الشرع ما لم أنظر، وإرادة التحقق بقوله: لا أنظر ما لم يجب، صحت جميع المقدمات لكن تختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط، فهذا قياس صحة مادته في فساد صورته وبالعكس.

المبحث الخامس
في أول الواجبات

(قال: المبحث الخامس: اختلفوا في أول الواجبات فقيل: معرفة الله تعالى لأنها الأصل، وقيل: النظر فيها أو القصد إليه لتوقفها عليه، والحق إنه إن قيد الواجب بما يكون مقصودًا في نفسه فالأول. وإلا فالثاني. وأما المعرفة فليس بمقدور، إذ الوجوب مقيد به واستدامته ليست بمقدمة.

وقيل: الشك لأن النظر بعده، ورد بأنه ليس بمقدور لكونه من الكيف كالعلم ولا مقدمة لتأتي النظر عند الظن والوهم، وإن أريد به ما يتناولهما وجعل مقدورًا بمعنى إمكان تحصيله فوجوب النظر مقيد به، إذ لا نظر عند الجزم والواجب على المقلد أو الجاهل جهلًا مركبًا هو النظر في وجه الدلالة، ليقوده إلى العلم).

ما يجب على المكلف، فقال الشيخ[1]: هو معرفة الله تعالى لكونها مبنى الواجبات وقال الأستاذ: هو النظر في معرفة الله تعالى لما مرّ من كونه المقدمة. وقال القاضي والإمام: هو القصد إلى النظر لتوقف النظر عليه، والحق أنه إن أريد أول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة، وإن أريد الأعم فهو القصد إلى النظر، لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق، وقد عرفت ما فيه، فلذا قال في المتن، وإلا فالثاني، أي النظر أو القصد إليه. لا يقال النظر مشروط بعدم المعرفة، بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب، فينبغي أن يكون أول الواجبات، لأنا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والإرادة، ولو سلم فوجوب النظر مقيد به، لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته، وإن كانت مقدورة بأن ترك مباشرة أسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة. وقال أبو هاشم: أول الواجبات هو الشك[2] لتوقف القصد إلى النظر عليه إذ لا بد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المطلوب أو نقيضه على ما سبق ورد بوجهين.

أحدهما: أن الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم وإنما المقدور تحصيله أو استدامته، بأن يحصل تصوّر الطرفين ويترك النظر في النسبة ولا شيء منهما بمقدمة،

---

(١) الشيخ: هو أبو هاشم الجبائي تقدمت ترجمته.

(٢) في الشامل في أصول الدين للإمام الجويني ص ١٢١: قال أبو هاشم الجبائي: الشك في الله حسن، وهذا خروج منه عن قول الأمة، وتوصل منه إلى هدم أصله.

واعتراض المواقف(١) بأنه لو لم يكن مقدورًا لم يكن العلم مقدورًا لأنه ضده، ونسبة القدرة إلى الضدين على السواء ساقط، بما اعترف به من أن العلم ليس بمقدور، وإنما المقدور تحصيله بمباشرة الأسباب.

وثانيهما: أن وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك، لما سبق من أنه لا إمكان للنظر بدونه فضلًا عن الوجوب، فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلب، بل للمقيد به، كالنصاب للزكاة، والاستطاعة للحج، فلا يجب تحصيله، ولما كان إيجاب المعرفة هو إيجاب النظر. قال في المواقف: إن وجوب المعرفة مقيد بالشك، وإلا فالقول بوجوب الشك إنما يبنى على كونه مقدمة للنظر، لا للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف.

أما الأول: فلأنهم لا يعنون بمقدورية مقدمة الواجب أن يكون من الأفعال الاختيارية، بل أن يتمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلاة وملك النصاب للزكاة، ومعنى وجوبها، وجوب تحصيلها.

وأما الثاني: فلأنه يقتضي أن لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم، أو الظن، أو التقليد أو الجهل المركب، وفساده بيّن، ويمكن دفع الوهم، والظن، بأن الشك يتناولهما لأن معناه التردد في النسبة، إما على استواء وهو الشك المحض أو رجحان لأحد الجانبين وهو الظن والوهم، ودفع التقليد، والجهل المركب بأن الواجب معها هو النظر في الدليل، ومعرفة وجه دلالته ليؤولا إلى العلم، وذلك لأن امتناع النظر والطلب عند الجزم بالمطلوب أو نقيضه مما لم يقع فيه نزاع، وقد يقال في رد الشك المحض أنه وإن كان مقدمة للنظر الواجب فليس من أسبابه ليكون إيجابه إيجابًا له بمعنى تعلّق خطاب الشارع به وفيه نظر، لأن مراد أبي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة. نعم لو قيل: إنه ليس من المعاني التي يطلبها العاقل، ويحكم باستحقاق تاركه الذم لكان شيئًا.

وستعرف فساد النظر بمعرفة معنى الوجوب العقلي.

المبحث السادس
في انقسامه إلى التصوّر والتصديق(٢)

(قال: المبحث السادس: كمال النظر تحصيل طريق، يوصل بالذات إلى

---

(١) واعتراض المواقف: أي اعتراض صاحب المواقف. انظر شرح المواقف ١/١٩٢.

(٢) تقدم التعريف بمصطلحي التصور والتصديق.

مطلوب[١]، إما تصوّري وهو المعروف، حدًّا ورسمًا تامًّا وناقصًا[٢]، إذ لا بد من مميز ذاتي أو عرضي مع الجنس القريب، أو بدونه وإما تصديقي وهو الدليل، إما قياسًا استثنائيًا متصلًا أو منفصلًا، أو اقترانيًا حمليًا وشرطيًا وإما استفزازًا تامًا وناقصًا، وإما تمثيلًا قطعيًا أو ظنيًا، إذ لا بد من اندراج المطلوب تحت الدليل أو بالعكس، أو لهما تحت ثالث).

قد سبقت إشارة إلى أن الحركة الأولى: من النظر تحصيل مادة مركب يوصل إلى المطلوب، والثانية: صورته، والمطلوب إما تصوّر أو تصديق فالموصل إلى التصوّر ويسمى المعرف إما حد أو رسم، وكل منهما إما تام أو ناقص، لأن التمييز أمر لا بد منه في التعريف، لامتناع المعرفة بدون التمييز عند العقل، فالمميز إن كان ذاتيًا للماهية يسمى المعرف حدًا لأنه في اللغة المنع، ولا بد في المعرف من منع خروج شيء من الأفراد، ودخول شيء فيه مما سواها، فما كان ذلك فيه باعتبار الذات، والحقيقة كان أولى بهذا الاسم، وإن كان عرضيًا لها سمي المعرف رسمًا لكونه بمنزلة الأثر يستدل به على الطريق، ثم إن المميز إن كان مع كمال الجزء المشترك أعني ما يقع جواب السؤال بما هو عن الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المسمى بالجنس القريب[٣] فالمعرف تام، أما

---

(١) يوصل بالذات إلى مطلوب: أي توصل بذاتها من غير حاجة إلى ضم مقدمة أجنبية كما في قياس المساواة، فإن تلك الحاجة تنفي كمال النظر.

(٢) ينقسم الحد إلى تام وناقص: فالتام هو ما يتركب من الجنس والفصل القريبين، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق، والناقص: هو ما يكون بالفصل القريب وحده، أو به وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالجسم الناقص، ومن شروط الحد التام أن يكون جامعًا مانعًا أي يجمع الحدود، ويمنع غيره من الدخول فيه، ومن شرطه أيضًا أن يكون مطردًا ومنعكسًا، ومعنى الاطراد: أنه متى وجد الحد عدم المحدود، ولو لم يكن مطردًا لما كان مانعًا، ولو لم يكن منعكسًا لما كان جامعًا (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٦٢٣ ـ ٦٢٤).

(٣) الجنس القريب: الجنس في اللغة الضرب من كل شيء، وهو أعم من النوع، يقال: الحيوان جنس والإنسان نوع. وعند الفقهاء والأصوليين عبارة عن كلّي مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض دون الحقائق كما ذهب إليه المنطقيون كالإنسان فإن تحته رجلًا وامرأة، والرجل والمرأة عندهم من الأنواع فإن النوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالأغراض دون الحقائق كما هو رأي المنطقيين. والجنس إما قريب وإما بعيد، لأنه إن كان الجواب عن الماهية وعن جميع مشاركاتها في ذلك الجنس واحدًا فهو قريب ويكون الجواب ذلك الجنس فقط كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، فإنه جواب عن الإنسان وعن جميع ما يشاركه في الحيوانية كالفرس والغنم والبقر ونحوها. وإن كان الجواب عنها وعن جميع مشاركاتها في ذلك الجنس متعددًا فهو بعيد ويكون الجواب هو وغيره كالجسم النامي بالنسبة إلى الإنسان فإنه جواب عن الإنسان وعن بعض مشاركاتها كالنباتات (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٩٤ ـ ٥٩٧).

الحد فلاشتماله على جميع الذاتيات وأما الرسم فلاشتماله على كمال الذاتي المشترك، وكمال العرضي المميز، وإلا فناقص، فالحد التام واحد ليس إلا، وهو الجنس القريب مع الفصل القريب ويشترط تقديم الجنس حتى لو أخر لكان الحد ناقصًا، ومبنى هذا الكلام على أنه لا اعتبار بالعرض العام لأنه لا يفيد الامتياز، ولا الاطلاع على أجزاء الماهية، ولا بالخاصة مع الفصل القريب، وإلا يلزم أن يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام أو مع الخاصة حدًا ناقصًا، وليس كذلك في اصطلاح الجمهور، حيث خصّوا اسم الحد بما يكون من محض الذاتيات وقد يصطلح على تسمية كل معرف حدًا حتى اللفظي منه، أعني بيان مدلول اللفظ بلفظ آخر أوضح دلالة، وكثير من المتقدمين على أن الرسم التام ما يفيد امتياز الماهية عن جميع ما عداها، والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض فقط، إلا أنه استقرّ رأي المتأخرين على اشتراط كون المعرف مساويًا أي مطردًا، ومنعكسًا، حتى لا يجوز التعريف بالأعم محافظة على الضبط، والموصل إلى التصديق ويسمى الدليل لما فيه من الإرشاد إلى المطلوب، والحجة لما في التمسك به من الغلبة على الخصم، إما قياس، وإما استقراء، وإما تمثيل، إذ لا بد من مناسبة بين الحجة والمطلوب ليمكن استفادته منها، وتلك المناسبة إما أن تكون باشتمال أحدهما على الآخر أو لا وعلى الأول فإن اشتملت الحجة على المطلوب فهي القياس، إذ النتيجة مندرجة في مقدمتيه، وإن اشتمل المطلوب على الحجة فهي الاستقراء، إذ المطلوب حكم كلي يثبت بتحقق الحكم على الجزئيات المندرجة تحته، وعلى الثاني لا بد أن يكون هناك أمر ثالث يشتمل عليهما، أو يندرجان فيه، ليستفاد العلم بأحدهما من الآخر وهو التمثيل[(١)]، فإن حكم الفرع وهو المطلوب يستفاد من حكم الأصل وهو الحجة، لاندراجهما تحت الجامع الذي هو العلة، وهذا ما قال الإمام: إنا إذا استدللنا بشيء على شيء فإن لم يدخل أحدهما تحت الآخر فهو التمثيل، وإن دخل فإما أن يستدل بالكلي على الجزئي وهو القياس، أو بالعكس وهو الاستقراء، وذكر في بعض كتبه بدل الكلي والجزئي الأعم والأخص، تصريحًا بأن المراد الجزئي الإضافي لا الحقيقي، وتنبيهًا على أن التفسير الجزئي الإضافي بالمندرج تحت الغير مساوٍ لتفسيره بالأخص تحت الأعم لا أعم منه. على ما سبق إلى بعض الأوهام، من أن معنى اندراجه تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كليًا، وذلك لأن لفظ الاندراج منبىء عن كون الغير شاملًا له ولغيره، ولم يعرف من اصطلاح القوم أن كلًا من المتساويين جزئي إضافي للآخر، فلهذا قال

---

(١) التمثيل: تقدم التعريف به في هذا الجزء.

صاحب الطوالع[١]: إن استدلّ بالكلي على الجزئي أو بأحد المتساويين على الآخر فهو القياس[٢]، ليتناول ما إذا كان الأوسط مساوٍ للأصغر كقولنا: كل إنسان ناطق، وكل ناطق حيوان.

والجواب: بأن الناطق معناه شيء ما له النطق، وهو بحسب هذا المفهوم أعم من الإنسان لا يجدي نفعًا، إذ لا يتأتى في مثل قولنا: كل ناطق إنسان وكل إنسان حيوان والأحسن أن يقال مرجع القياس إلى استفادة الحكم على ذات الأصغر من ملاحظة مفهوم الأوسط، وهذا أعم قطعًا، وإن كان مفهوم الأصغر مساويًا له كما في المثالين المذكورين، بل وإن كان أعم منه كما في قولنا: بعض الحيوان إنسان وكل إنسان ناطق ـ وقولنا: بعض الحيوان إنسان، ولا شيء من الفرس بإنسان، وقولنا: كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق، وعلى هذا الحال الاقترانيات الشرطية، حيث يستدل بعموم الأوضاع والتقادير على بعضها، وأما في القياس الاستثنائي فلا يتضح ذلك إلا أن يرجع إلى الشكل الأول، فيقال: مضمون التالي أمر تحقق ملزومه، وكل ما تحقق ملزومه فهو متحقق. أو مضمون المقدم أمر انتفى لازمه، وكل ما انتفى لازمه فهو منتفٍ، والفقهاء يجعلون القياس اسمًا للتمثيل لما فيه من تسوية الجزأين في الحكم، لتساويهما في العلة، وأما على اصطلاح المنطق فوجهه أن فيه جعل النتيجة المجهولة مساوية للمقدمتين في المعلومية، ثم القياس إن اشتمل على النتيجة أو نقيضها بالفعل بأن يكون ذلك مذكورًا فيه بمادته وصورته، وإن لم تبق قضية بواسطة أداة الشرط على ما صرح به بعض أئمة العربية

---

(١) الطوالع: هو كتاب «طوالع الأنوار» للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ، صنّف عليه أبو الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمٰن الأصفهاني المتوفي سنة ٧٤٩ هـ، شرحًا نافعًا وهو مشهور متداول بين الطالبين (كشف الظنون ٢/١١٦).

(٢) القياس: قال ابن سينا في النجاة ص ٣١ ـ ٣٣: القياس قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطرارًا، ومعنى لزم أنه يحصل التصديق به، ويستفاد لازمًا للتصديق بتلك المقدمات وشكلها حتى إن كان بيّنًا بنفسه وعمل عليه قياس من مقدمات مثله في البيان لم يكن ذلك قياسًا حقيقيًا، والقياس كامل وغير كامل: القياس الكامل هو القياس الذي يكون لزوم ما يلزم عنه بيّنًا عن وضعه فلا يحتاج إلى أن نبيّن أن ذلك لازم عنه، والغير كامل هو الذي يلزم عنه شيء ولكن لا يكون بيّنًا في أول الأمر أن ذلك يلزم عنه بل إذا أريد أن نبيّن ذلك نبيّن بشيء آخر لكنه غير خارج من جملة ما قيل بل إما نقيض ما قيل أو عكسه أو تعيين شيء منه وافتراضه على ما نوضح، والقياس إما أن يكون ما يلزمه ليس هو ولا نقيضه مقولًا فيه بالفعل بوجه ما، بل بالقوة ويسمى قياسًا اقترانيًا كقولك: كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث، وإما أن يكون ما يلزمه هو أو نقيضه مقولًا فيه بالفعل ويسمى قياسًا استثنائيًا كقولك: إن كانت النفس لها فعل بذاتها فهي قائمة بذاتها، ولكن لها فعل بذاتها فهي قائمة بذاتها.

من أن الكلام قد يخرج عن التمام وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه، مثل طرفي الشرطية، كما يخرج عن ذلك النقصان فيه، مثل قولنا زيد عالم بحذف الرابطة. والإعراب سمي استثنائيًا لما فيه من استثناء وضع أحد جزأي الشرطية أو رفعه، وإلا سمي اقترانيًا لما فيه من اقتران الحدود بعضها بالبعض، أعني الأصغر والأكبر والأوسط، والاستثنائي متصل إن كانت الشرطية المذكورة فيه متصلة، ومنفصل إن كانت منفصلة، والاقتراني[١] حملي إن كان تألفه من الجمليات الصرفة، وشرطي إن اشتمل على شرطية، وأما الاستقراء[٢]، وهو تصفح جزئيات كل واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي على سبيل العموم فتام، إن علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها، وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم، وإلا فناقص، وهو المفهوم من إطلاق الاسم، وهو لا يفيد إلا الظن، وأما التمثيل[٣] وهو بيان مساواة جزئي لآخر في علة حكمه، لتثبت مساواتهما في الحكم فقطعي، إن علم استقلال المشترك بالعلية، وهذا نوع من القياس، وذكر المثال حشو وإلا فظني، ومطلق الاسم منصرف إليه، وتفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق[٤]، وأورد صاحب الطوالع تفاصيل الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل، ومن الأشكال الأربعة للقياس الاقتراني الحملي بعبارة في غاية الحسن ونهاية الإيجاز، وأوردها الإمام على وجه أجمل، إلا أنه أهمل الشكل الرابع لبعده عن الطبع، وعبّر عن الشكل الثالث بحصول وصفين في محل أي ثبوت أمرين إيجابًا كان أو سلبًا لأمر ثالث، فيشمل صور سلب الكبرى كقولنا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الإنسان بصهال. إذ قد جعل في الإنسان ثبوت الحيوانية ونفي الصهالية، فعلم أن بعض الحيوان ليس بصهال، وعبّر عن الاستثنائي المنفصل بالتقسيم المنحصر في قسمين، ثم رفع أيهما كان ليلزم ثبوت الآخر أو إثبات أيهما كان، ليلزم ارتفاع الآخر، ولما كان ظاهره مختص بالمنفصل الحقيقي غيره صاحب المواقف إلى ما هو أوجز وأشمل، وهو أن يثبت المنافاة بين الأمرين فيلزم من ثبوت أيهما كان عدم الآخر، يعني أنه إذا ثبت المنافاة بينهما في الصدق والكذب جميعًا كما في الحقيقة يلزم

---

(١) انظر الحاشية السابقة، وفيها أن القياس إما أن يكون ما يلزمه ليس هو ولا نقيضه مقولًا فيه بالفعل بوجه ما، بل بالقوة ويسمى قياسًا اقترانيًا كقولك: كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث. . .

(٢) الاستقراء: تقدم التعريف به في هذا الجزء.

(٣) التمثيل: تقدم التعريف به.

(٤) صناعة المنطق: هو علم المنطق ويسمّى علم الميزان إذ به توزن الحجج والبراهين. تقدم التعريف به في هذا الجزء.

من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر، ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر وإذا كان في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر، وفي إذا كان في الكذب فقط يلزم من ثبوت كذب كل عدم وكذب الآخر.

(قال: وقد يقال الدليل لما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم كالعلم للصانع، وكثيرًا ما يختص بالجارم وتقابله الأمارة)[١].

في اصطلاح المنطق هو المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب. وقد يقال للأمر الذي يمكن أن يتأمل فيه وتستنبط منه المقدمات المرتبة كالعالم للصانع، فيفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم قطعيًا كان أو ظنيًا، وذكر الإمكان لأن الدليل لا يخرج عن كونه دليلًا بعدم النظر فيه، وقيد النظر بالصحيح لأنه لا توصل بالفاسد إليه، وذلك بأن لا يكون النظر فيه من جهة دلالته، وأطلق الحكم ليتناول التفسير الأمارة، وكثيرًا ما يخص الدليل بما يفيد العلم، ويسمى ما يتوصل به إلى الظن أمارة، والاستدلال هو التوصل المذكور، وقد يخص بما يكون من الأثر إلى المؤثر، كالتوصل بالنظر في العالم إلى الصانع، ويسمى عكسه تعليلًا كالتوصل بالنظر في النار إلى الإشراق، أي إلى التصديق بذلك، وما يقال إن الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فمعناه العلم بتحقق النسبة إيجابًا كان أو سلبًا، من غير اعتبار وصف المدلولية، حتى كأنه قيل بتحقق شيء آخر وهو المدلول، وحينئذٍ لا يخرج مثل الاستدلال بنفي الحياة على نفي العلم، ولا يلزم الدور بناء على تضايف[٢] الدليل والمدلول[٣]، وذلك لأن الدليل

---

(١) الأمارة: عند الأصوليين والمتكلمين هو الدليل الظني، وعُرِّفت بما يمكن التوصل فيه بصحيح النظر إلى الظن بمطلوب خبري، ثم الأمارة قد تكون مجردة أي وصفًا طرديًا لا مناسبًا ولا شبيهًا به، وقد تكون باعثة أي مناسبة، وفي تعريفات السيد الجرجاني: الأمارة لغة العلّامة، واصطلاحًا هي التي يلزم من العلم بها الظنّ بوجود المدلول كالغيم بالنسبة إلى المطر، فإنه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢٥٩).

(٢) التضايف: كون الشيئين بحيث لا يمكن تعقل كل واحد منهما إلا بالقياس إلى الآخر، وقيل: كون الشيئين بحيث يكون تعلّق كل واحد منهما سببًا لتعلّق الآخر به، كالأبوّة والبنوّة.

(٣) الدليل: هو الحجة والبرهان وهو ما دلّ على صحة الدعوى، والدليل في الفقه المرشد، وما به الإرشاد وما يستدل به، وله عند الأصوليين معنيان: أحدهما: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وهو يشمل القطعي والظني، والثاني: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري وهذا يخص بالقطعي، والمعنى الأول أعم من الثاني مطلقًا. والدليل عند المنطقيين هو الذي يلزم من العلم به علم بشيء آخر وغايته أن يتوصل العقل إلى التصديق اليقيني بما كان يشك في صحته، وقد يكون الدليل قياسًا أو برهانًا. قال المتكلمون: الدليل إما عقلي بجميع مقدماته قريبة أو بعيدة، أو نقلي بجميعها، أو مركب منهما. والأول هو الدليل=

عندهم اسم لما يفيد التصديق دون التصوّر، والعلم قسم من التصديق يقابل الظن، وعلى هذا فمعنى العلم بالدليل إذا حملناه على مثل العالم للصانع هو العلم بما يؤخذ من النظر في وجه دلالته من المقدمات المرتبة، مع سائر الشرائط التي من جملتها التفطن لجهة الإنتاج وكيفية الاندراج، إذ لا يلزم العلم بالمدلول إلا حينئذٍ، ولا يقال العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات المرتبة، إلا أنه قد يفتقر إلى وسط لكونه غير بيّن لأنا نقول لو كان كذلك لامتنع تحقق العلم الأول بدون الثاني، كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه القائمتين، والموقوف على الوسط إنما هو العلم بذلك، والحاصل أن اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بيّنًا كان أو غير بيّن، والتفرقة إنما تظهر في العلم باللزوم وبتحقق اللازم.

(قال: والدليل إن لم يتوقف على نقل أصلًا فعقلي وإلا فنقلي[(١)]، سواء توقف كل من مقدماته القريبة على النقل أو لا.

وقد يخص النقل الأول ويسمى الثاني مركبًا، أما النقلي المحض فباطل إذ لا بد من ثبوت صدق المخير بالعقل، والمطلوب إن استوى طرفاه عند العقل فإثباته بالنقل، وإلا فإن توقف ثبوت النقل عليه فبالعقل وإلا فبكل منها).

قد يقسم إلى العقلي والنقلي، وقد يقسم إليهما وإلى المركب من العقلي والنقلي، وهذا يوهم أن المراد بالنقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقليًا وهو باطل، إذ لو لم تنته سلسلة صدق المخبرين إلى مَن يعلم صدقه بالعقل لزم الدور أو التسلسل، فدفع ذلك بأن مَن حصره فيهما أراد بالنقلي ما يتوقف شيء من مقدماته القريبة أو البعيدة على النقل والسماع من الصادق، وبالعقلي ما لا يكون كذلك، ومن ثلث القسمة أراد بالنقلي ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا: الحج واجب، وكل واجب فتاركه يستحق العقاب، وبالمركب ما يكون بعض مقدماته القريبة عقليًا وبعضها نقليًا كقولنا: الوضوء عمل، وكل عمل فصحته الشرعية بالنية. وكقولنا: الحج واجب، وكل واجب فتاركه عاصٍ، إذ لا معنى للعصيان إلا ترك امتثال الأوامر والنواهي وإنما قيد المقدمات بالقريبة لأن النقلي أيضًا بعض مقدماته البعيدة عقلية كما مرّ، فلا يقابل المركب بل يندرج فيه،

= العقلي المحض الذي لا يتوقف على السمع أصلاً، والثاني النقلي المحض وهذا لا يتصور إذ صِدْقُ المخبر لا بد منه حتى يفيد العلم وإنه لا يثبت إلا بالعقل. والثالث أي المركب منهما هو الذي يسميه معاشر المتكلمين بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٧٩٣ - ٧٩٩).

(١) انظر الحاشية السابقة حول تقسيم الدليل إلى عقلي ونقلي.

هذا إن أريد بالدليل نفس المقدمات المرتبة، وأما إذا أرد مأخذها كالعالم للصانع، والكتاب والسنّة والإجماع للأحكام، فلا معنى للمركب، وطريق القسمة أن استلزامه للمطلوب إن كان بحكم العقل فعقلي، وإلا فنقلي، ثم الحكم المطلوب إن استوى فيه عند العقل جانب الثبوت والانتفاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلًا إلى تعيين أحدهما فطريق إثباته النقل لا غير، كالحكم بوجوب الحج، ويكون زيد في الدار، وإلا فإن توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر، وما يبتني عليه ذلك، كثبوت الصانع ـ وبعثة النبيّ ودلالة المعجزة، ونحو ذلك فطريق إثباته العقل لا غير، لئلا يلزم الدور، وإلا فيمكن إثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع، وحدوث العالم، إذا صحّ الاستدلال على الصانع بإمكان العالم أو بحدوث الأعراض، أو بعض الجواهر، وإذا تعاضد العقل والنقل كان المثبت ما أفاد العلم أو لا. واعلم أن توقف النقل على ثبوت الصانع، وبعثة الأنبياء، إنما هو في الأحكام الشرعية، وفيما يقصد به حصول القطع، وصحة الاحتجاج على الغير، وأما في مجرد إفادة الظن فيكفي خبر واحد، أو جماعة يظن المستدل صدقه كالمنقولات عن بعض الأولياء والعلماء، أو الشعراء ونحو ذلك، حتى لو جعل العلم الحاصل بالتواتر استدلاليًا لم يتوقف النقل القطعي أيضًا على إثبات الصانع، وبعثة الأنبياء.

(قال: ولا خفاء في إفادة النقل الظن. وأما إفادته اليقين فيتوقف على العام بالوضع والإرادة وذلك بعصمة رواة العربية، وعدم مثل النقل والاشتراك[1] والمجاز[2]،

---

(١) الاشتراك: في عرف العلماء كأهل العربية والأصول يطلق بالاشتراك على معنيين: أحدهما كون اللفظ المفرد موضوعًا لمفهوم عام مشترك بين الأفراد ويسمى اشتراكًا معنويًا، وذلك اللفظ يسمى مشتركًا معنويًا، وينقسم إلى المتواطىء والمشكّك، وثانيهما كون اللفظ المفرد موضوعًا لمعنيين معًا على سبيل البدل من غير ترجيح، ويسمى اشتراكًا لفظيًا (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢٠٢ ـ ٢٠٦).

(٢) المجاز: هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له من معنى، لعلاقة بين المعنى الأصلي والمعنى الفرعي. والمجاز من الجواز أي التعدي مثل: جزت موضوع كذا أي تعديت، وجوّزت في كلامي أي تكلمت بالمجاز، وهو عكس الحقيقة يفهم القصد منه بالقرينة، إذ اللفظ فيه مستعمل في غير ما وضع له أصلًا، مثل: بسم الفجر. فقد استعملت لفظة: بسم بغير معناها الأصلي فدلّت على الإشراق، لما هناك من شبه بين الابتسام والإشراق. ومثل: صافحت بحرًا، أي: كريمًا وجوادًا، قال ابن جني: إنما يقع المجاز ويُعْدَلُ إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة، وهي: الاتساع والتوكيد والتشبيه. فإذا قلت مثلًا: بنيت منزلًا، فهذا كلام حقيقي، أما إذا قلت: بنيت له في قلبي منزلًا، فهذا مجاز واستعارة لما فيه من الاتساع والتوكيد والتشبيه. وكما في قوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، فيه المعاني الثلاثة، أما الاتساع فلأنّه استعمل لفظ السؤال مع ما لا يصح فيه=

والإضمار[١] والمعارض من العقل إذ لا بد معه من تأويل النقل لأنه فرع العقل فتكذيبه تكذيبه نعم قد ينضم إليه قرائن تنفي الاحتمال، فيفيد القطع بالمطلوب، وينفي المعارض في العقبات مثل: قل هو الله أحد، ولا إلـه إلا الله).

وإنما الكلام في إفادته العلم، فإنها تتوقف على العلم بوضع الألفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة، وبإرادة المخبر تلك المعاني، ليلزم ثبوت المدلول، والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية، لغة وصرفًا ونحوًا، عن الغلط والكذب، لأن مرجعه إلى روايتهم إذ لا طريق إلى معرفة الأوضاع سوى النقل، أما الأصول أعني ما وقع التنصيص عليه فظاهر، وأما الفروع فلأنها مبنية على الأصول بالقياس، الذي هو في نفسه ظني، والعلم بالإرادة يتوقف على عدم النقل إلى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى آخر.

وعلى عدم كونه مستعملًا بطريق التجوّز في معنى غير الموضوع له، وعلى عدم إضمار شيء يتغيّر به المعنى، وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الأفراد أو الأوقات بالبعض من ذلك، بأن يراد من أول الأمر ذلك البعض، أو يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم، ويسمى ناسخًا[٢]، وعلى عدم تقديم وتأخير بغير المعنى الملوب عن ظاهره،

= الحقيقة سؤاله، وأما التشبيه فلأنها شبهت بمن يصح سؤاله، وأما التوكيد فلأنه في ظاهر اللفظ إحالة بالسؤال على مَن ليس من عادته الإجابة.

(١) الإضمار: عند أهل العربية يطلق على معانٍ: منها: إسكان الثاني المتحرك من الجزء. وفي بعض رسائل العروض العربي: الإضمار والوقص كلاهما لا يكونان إلا في متفاعلن، والركن الذي فيه الإضمار يُسمّى مُضمرًا، بفتح الميم، مثل إسكان تاء متفاعلن ليبقى مُتْفَاعلن فينتقل إلى مستفعلن. ومن المعاني: الحذف، قال المولوي: الإضمار أعمّ مطلقًا من المجاز بالنقصان لأنه معتبر فيه تغير الإعراب بسبب الحذف، بخلاف الإضمار نحو: ﴿أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانبَجَسَتْ﴾ [الأعراف: ١٦٠] أي فضرب فانفجرت. ومن المعاني: الإتيان بالضمير، وهو اسم كُني به عن متكلم أو مخاطب أو غائب تقدم ذكره بوجه ما. (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢١٩).

(٢) النسخ: في اللغة يقال لمعنيين: أحدهما: الإزالة، يقال: نسخت الشمس الظل، وانتسخته أي أزالته، ونسخت الريح آثار القدم أي أزالتها وغيّرتها، وثانيهما: النقل، يقال: نسخت الكتاب وانتسخته أي نقلت ما فيه إلى آخره. والنسخ عند أهل الشرع أن يرد دليل شرعي متراخيًا عن دليل شرعي مقتضيًا خلاف حكمه أي حكم الدليل الشرعي المتقدم، فالدليل الشرعي المتأخر يسمى ناسخًا والمتقدم يسمى منسوخًا، والناسخ في الشرع إما الكتاب أو السنّة دون القياس والإجماع، فيكون أربعة أقسام نسخ الكتاب بالكتاب، أو السنّة بالسنّة أو الكتاب بالسنّة، أو السنّة بالكتاب، هذا عند الحنفية، وقال الشافعي بفساد الأخيرين. (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٦٩١ ـ ١٦٩٤).

وفي بعض كتب الإمام وعلى عدم الحذف، وفسر الحذف بأن يكون في الكلام زيادة يجب حذفها لتحصيل المعنى المقصود، كقوله تعالى: ﴿وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ۝٩٥﴾ [الأنبياء: ٩٥] وقوله تعالى: ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ۝١﴾ [القيامة: ١].

فإن كلمة «لا» في الموضعين محذوفة، أي واجبة الحذف، وكثير من الناس يفهمون منه أن يكون في الكلام محذوف يجب تقديره ليحصل المعنى، ويفرقون بينه وبين الإضمار، بأن المضمر ما يبقى له أثر في اللفظ، كقولك خبر مقدم بإضمار قدمت.

وبالجملة فلا سبيل إلى الجزم بوجود الشرائط، وعدم الموانع، بل غايته الظن، وما يبتنى على الظن لا يفيد إلا الظن، ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل إلى الجزم به انتفاء المعارض العقلي، إذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره، لأنه لا يجوز تصديقهما لامتناع اعتقاد حقيقة النقيضين، ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان النقيضين، ولا تصديق النقل وتكذيب العقل، لأنه أصل النقل لاحتياجه إليه، وانتهائه بالآخرة إليه لما سبق من أنه لا بد من معرفة صدق النقل والفرع جميعًا، وما يفضي وجوده إلى عدمه باطل قطعًا، واقتصر في المتن على هذا لكونه وافيًا بتمام المقصود. وذلك لأنه لما امتنع تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الأصل ثبت أنه لا يفيد العلم، إذ لا معنى لعدم تصديقه سوى هذا، ولا حاجة إلى باقي المقدمات مع ما في الحصر من المناقشة إذ لا يلزم تصديقهما أو تكذيبهما، أو تصديق أحدهما وتكذيب الآخر، لجواز أن يحكم بتساقطهما، وكونهما في حكم العدم، من غير أن يعتقد معهما حقية شيء أو بطلانه، ولو جعل التكذيب مساويًا لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما، لأن معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته واستلزامه لحقية النتيجة، وهذا لا يستلزم بطلانها أو اعتقاد بطلانها وارتفاعها، فغاية الأمر التوقف في الإثبات والنفي، على أن تكذيبهما أيضًا يستلزم المطلوب، أعني عدم إفادة النقل العلم فنفيه يكون مستدركًا في البيان، هذا والحق أن الدليل النقلي قد يفيد القطع إذ من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والأرض، وكأكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب، والعلم بالإرادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا تبقى شبهة كما في النصوص الواردة في إيجاب الصلاة والزكاة ونحوهما، وفي التوحيد والبعث، وإذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الصمد: ١] ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩﴾ [يس: ٧٩].

فإن قيل: احتمال المعارض قائم، إذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي، أو بمعونة القرائن.

قلنا: أما في الشرعيات فلا خفاء، إذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله، ونفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين، في مثل ما ذكرنا من الصلاة والزكاة.

وأما في العقليات فلأن العلم بنفي المعارض العقلي، حاصل عند العلم بالوضع والإرادة، وصدق المخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد، والبعث وذلك لأن العلم بتحقق أحد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء المنافي الآخر، كما سبق في إفادة النظر العلم بالمطلوب، وبانتفاء المعارض. فإن قيل: إفادتها اليقين على العلم تتوقف على العلم بنفي المعارض، فإثباته بها يكون دورًا.

قلنا: إنما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه، على أن الحق إن أفاد العلم إنما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته، لا على العلم بانتفائه إذ كثيرًا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال إثباتًا أو نفيًا، فضلًا عن العلم بذلك.

فما يقال: إن إفادة اليقين تكون مع العلم بنفي المعارض وأنه يفيد ذلك ويستلزمه فمعناه أنه يكون بحيث إذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه. ويدل على ما ذكرنا قطعًا ما ذكروا في بيان هذا الاشتراط، من أنه لا جزم مع المعارض بل الحاصل معه التوقف فليتأمل والله الهادي.

المقصد الثاني في الأمور العامّة

فيه ثلاثة فصول:

الأول: الوجود والعدم.

الثاني: الماهيّة.

الثالث: لواحق الوجود والماهيّة.

في الأمـور العامة

(قال: المقصد الثاني: في الأمور العامة، وهو ما يعم أكثر الموجودات، الواجب[1]، والجوهر[2]، والعرض[3]، فيكون البحث عن العدم[4]، والامتناع بالعرض وعن الوجوب لكونه من أقسام مطلق الوجوب وبيانها في فصول).

قد سبقت الإشارة إلى أن وجه تقديم هذا المقصد على الأربعة الباقية قد توقف بعض بياناتها عليه، ووجه إفراده عنها مع كونه عائدًا إليها، هو أنه لما كان البحث عن أحوال الموجود وقد انقسم إلى الواجب، والجوهر، والعرض، واختفى كل منها بأحوال تعرف في بابه، احتيج إلى باب لمعرفة الأحوال المشتركة بين الثلاثة، كالوجود والعدم والوحدة، أو الاثنين فقط، كالحدوث[5] والكثرة[6]، وبهذا

---

(١) الواجب: تقدم التعريف به في هذا الجزء صفحة ٤٤.

(٢) الجوهر: تقدم التعريف به في هذا الجزء صفحة ٤٢.

(٣) العرض: تقدم التعريف به في هذا الجزء صفحة ٣٣، ٤٣.

(٤) العدم: تقدم التعريف به في هذا الجزء صفحة ٧٨.

(٥) الحدث: عند أهل العربية هو أمر يقوم بالفاعل أي معنى قائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب والمشي أو لم يصدر عنه كالطول والقصر. والحدوث نقيض القُدْمَة، حدث الشيء يحدث حدوثًا (لسان العرب: حدث). وقال الباقلاني: الحدوث عندنا وعندهم، في كل محدث على حقيقة واحدة غير مختلفة ولا متزايدة، وهي كحصول الوجود لكل موجود التي هي حقيقة لا تختلف ولا تتزايد (معجم الباقلاني ص ١٢٩).

(٦) الكثرة: قال الإمام الغزالي في معيار العلم في المنطق ص ٣٢٨ ـ ٣٣٠: القول في الانقسام إلى الواحد والكثير: اعلم أن الواحد اسم للشيء الذي لا يقبل القسمة من الجهة التي قيل له إنه واحد، ولكن الجهات التي يمتنع بسببها الانقسام، تثبت الوحدة بالإضافة إليها، كثيرة، فمنها ما لا ينقسم في الجنس، فيكون واحدًا في الجنس، كقولنا: الفرس والإنسان، واحد في الحيوانية، إذ لا اختلاف بينهما إلا في العدد، وفي النوع والعوارض، أما الحيوانية فليس بينهما فيها اختلاف وانقسام. ومنها ما لا ينقسم في النوع فيكون واحدًا في النوع كقولك: الجاهل والعالم واحد بالنوع أي بالإنسانية. ومنها ما لا ينقسم بالعرض العام فيكون واحدًا بالعرض، كقولنا: الغراب والفأر=

يظهر أن المراد بالموجودات في قولهم الأمور العامة ما يعم أكثر الموجودات هو أقسامه الثلاثة التي هي الواجب، والجوهر، والعرض، لا أفراده التي لا سبيل للعقل إلى حصرها وتعيين الأكثر منها والحكم بأن مثل القلّة والكثرة يعم أكثرها، ولا خفاء في أن المقصود بالنظر ما يتعلق به عرض علمي ويترتب عليه مقصود أصلي من الفن، ولا يكون له ذكر في أحد المقاصد بالأصالة، وإلا فكثير من الأمور الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية، والكيفية، والإضافة، والمعلومية، والمقدورية، وسائر مباحث الكليات الخمس[١]، والحد[٢]، والرسم[٣] والوضع[٤]،

= واحد في السواد. ومنها ما لا ينقسم بالمناسبة، فيكون واحدًا بالمناسبة، كقولنا: نسبة الملك إلى المدينة، ونسبة العقل إلى النفس واحدة. ومنها ما لا ينقسم في الموضوع، فيكون واحدًا في الموضوع وإن كان كثيرًا في الحد، كقولنا: النامي، والذابل، واحد في الموضوع، وكذلك تجتمع رائحة التفاح وطعمه ولونه في موضوع واحد، فيقال هذه الأشياء واحدة، أي في الموضوع، لا بكل وجه. ومنها ما لا ينقسم معناه في العدد، أو ينقسم إلى أعداد مشتركة في شيء كالرأس، فإنه واحد من الشخص، أي ينقسم إلى أجزاء يكون لها معنى الرأس. ومنها ما لا ينقسم بالحد، أي لا توجد حقيقته لغيره، وليس له نظير في كمال ذاته كما يقال: الشمس واحدة. وأحق الأشياء باسم الواحد، واحد بالعدد، ثم ينقسم: إلى ما فيه كثرة بالفعل، ويكون واحدًا بالتركيب والاجتماع، كالبيت الواحد مثلاً. وإلى ما لا كثرة فيه بالفعل، ولكن فيه كثرة بالقوة، لا بالفعل، كالجسم من حيث هو جسم، أي ذو صورة جسمية اتصالية وإلى ما لا كثرة فيه، لا بالفعل ولا بالقوة، وهو كل جوهر واحد ليس بجسم عند الفلاسفة. وذات الأول الحق كذلك، بالاتفاق، ويثبت هذا للجوهر الواحد الفرد المتميز عند المتكلمين، فإنه لا ينقسم لا بالقوة ولا بالفعل، وهو واحد بالعدد، والذي لا يقبل القسمة لا بالقوة ولا بالفعل، هو الأحق باسم الواحد. فالمعنى المفهوم من الكثرة، على مقابلة الوحدة، في كل رتبة. والكثير على الإطلاق على مقابلة الواحد على الإطلاق، وهو ما يوجد فيه واحد، وليس واحدًا من جهة ما هو فيه، أي يوجد فيه واحد ليس هو وحده فيه، وهو الذي يجاب عنه بالحساب. وقد يكون الكثير كثيرًا بالإضافة، والاتحاد في الكيفية يسمى (مشابهة). وفي الكمية يسمى (مساواة) وفي الجنس يسمّى (مجانسة)، وفي النوع يسمى (مشاكلة)، والاتحاد في الأطراف يسمى (مطابقة). فيخرج من هذا بيان معنى الواحد بالجنس، والواحد بالنوع، والواحد بالعدد، والواحد بالعرض، والواحد بالمساواة. فجملة النسب للواحد هي: التشابه، والمساواة، والمطابقة، والمجانسة، والمشاكلة. وأنواع الكثير مقابلات ذلك.

(١) الكليات الخمس عند المنطقيين، وتسمى بإيساغوجي أيضًا، هي: الجنس، والفصل، والنوع الحقيقي، والخاصة المطلقة، والعرض العام.

(٢) الحد: تقدم التعريف به في هذا الجزء صفحة ٦٩، ١٢٣.

(٣) الرسم: تقدم التعريف به في هذا الجزء صفحة ٣٢، ١٠٧.

(٤) الوضع: عند الحكماء هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة بالانحراف، والموازاة والجهات، وأجزاء المكان، إن كان في مكان يقابله كالقيام والقعود، والاضطجاع، والانبطاح (معيار العلم في المنطق ص ٣١٤).

والحمل[1]، بل عامة المقولات الثانية، ولا يضرّ كون البعض اعتباريًا محضًا، أو غير مختص بالموجود، لأن بعض ما يبحث عنه أيضًا كذلك كالإمكان، فإن قيل: قد يبحث عما لا يشمل الموجود أصلًا كالامتناع والعدم وعما يخص الواجب قطعًا كالوجوب والقدم[2].

قلنا: لما كان البحث مقصورًا على أحوال الموجود، كان بحث العدم والامتناع بالعرض، لكونهما في مقابلة الوجود والإمكان، وبحث الوجوب والقدم، من جهة كونهما من أقسام مطلق الوجوب والقدم، أعني ضرورة الوجود الوجود بالذات أو بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الأمور الشاملة، أما الوجوب فظاهر، وأما القدم فعلى رأي الفلاسفة، حيث يقولون بقدم المجردات[3]، والحركة[4]، والزمان[5] وغيرهم من الجواهر والأعراض، ونظر الكلام فيه من جهة النفي لا الإثبات يعني أنه ليس من الأمور العامة، كبحث الحال عند مَن ينفيه وقد تفسر الأمور العامة بما يعم أكثر الموجودات أو المعدومات، ليشمل العدم والامتناع وإلى هذا كان ينبغي أن يذهب صاحب المواقف حيث زعم أن ليس موضوع الكلام هو الموجود لما أنه يبحث عن المعدوم.

---

(1) الحمل: في عرف العلماء هو اتحاد المتغايرين ذهنًا في الخارج. والحمل هو اللفظ الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع، وهو وربما دلّ على ارتباطه في الزمان الماضي والمستقبل والحال، وربما دلّ على ارتباط غير مقيد بزمان وهذا هو الحمل الضروري (ابن رشد تلخيص منطق أرسطو ٣/ ٩٠١). وفسّر البعض الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٧١٦ ـ ٧١٨).

(2) القدم: تقدم تعريفه في هذا الجزء صفحة ١٠٦.

(3) المجرد: اسم مفعول من التجريد، وهو عند الحكماء والمتكلمين الممكن الذي لا يكون متحيّزًا ولا حالًا في المتحيّز ويسمّى مفارقًا أيضًا. وقيل: إن الممكن الذي لا يكون متحيّزًا ولا حالًا فيه يسمّى مجردًا باتفاق الحكماء والمتكلمين (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٤٧٢). ومعنى التجريد أن يعزل الذهن عنصرًا من عناصر التصوّر، ويلاحظه وحده دون النظر إلى العناصر المشاركة له في الوجود. قال ابن سينا: كون الصورة مجردة إما أن تكون بتجريد العقل إياها، وإما أن تكون، لأن تلك الصورة في نفسها مجردة عن المادة (الشفاء ١/ ٣٥٨).

(4) الحركة: قال الغزالي في معيار العلم في المنطق من ٢٩٣: الحركة كمال أول بالقوة من جهة ما هو بالقوة. أو هي خروج من القوة إلى الفعل، لا في آن واحد. وقال ابن سينا في النجاة ص ١٦٩: وتقال الحركة على تبدل حالة قارة في الجسم يسيرًا على سبيل اتجاه نحو شيء، والوصول بها إليه هو بالقوة لا بالفعل.

(5) الزمان: قال الغزالي في معيار العلم في المنطق ص ٢٩٤: الزمان هو مقدار الحركة، موسوم من جهة التقدم والتأخر.

الفصل الأول

في الوجود والعدم وفيه ستة مباحث

وهـــي:

المبحث الأول: تصوّر الوجود بديهي بالضرورة والتعريف.

المبحث الثاني: في أن الوجود مفهوم مشترك بين الموجودات.

المبحث الثالث: تقسيم الوجود عينيًا وذهنيًا ولفظيًا وخطيًا.

المبحث الرابع: الوجود يرادف الثبوت.

المبحث الخامس: تمايز الإعدام في العقل وما يتعلق بذلك.

المبحث السادس: الوجود والعدم كل منهما يكون محمولًا ورابطة.

الفصل الأول

في الوجود[1] والعدم[2]

المبحث الأول

تصوّر الوجود بديهي بالضرورة والتعريف

(قال: الفصل الأول في الوجود والعدم، وفيه أبحاث، البحث الأول: تصوّر الوجود بديهي بالضرورة والتعريف، بمثل الكون، والثبوت، والتحقيق، والشيئية، وبمثل الثابت العين، وما يمكن أن يخبر عنه ويعلم، أو ينقسم إلى الفاعل والمنفعل، أو القديم أو الحادث تعريف بالأخفى مع صدقه على الموجود، فمنهم مَن زعم أن الحكم كسبي).

رتب المقصد الثاني على ثلاثة فصول، في الوجود، والماهية، ولواحقهما.

والفصل الأول: يتضمن البحث عن العدم، والحق أن تصوّر الوجود بديهي، وأن هذا الحكم أيضًا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت إليه، وإن لم يمارس طرق الاكتساب، حتى ذهب جمهور الحكماء إلى أنه لا شيء أعرف من الوجود، وعوّلوا على الاستقراء إذ هو كافٍ في هذا المطلوب، لأن العقل إذا لم يجد في معقولاته ما هو أعرف منه بل هو في مرتبته ثبت أنه أوضح الأشياء عند العقل. والمعنى الواضح قد يعرف من حيث إنه مدلول لفظ دون لفظ، فيعرف تعريفًا لفظيًا يفيده فهمه من ذلك اللفظ، لا تصوّره في نفسه ليكون دورًا، وتعريفًا للشيء بنفسه، وذلك كتعريفهم الوجود بالكون، والثبوت، والتحقيق، والشيئية، والحصول، ونحو ذلك بالنسبة إلى مَن يعرف معنى الوجود، من حيث إنه مدلول هذه الألفاظ دون لفظ الوجود، حتى لو انعكس انعكست. وأما التعريف

---

(١) الوجود للشيء وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في الألفاظ، ووجود في الكتابة، فالكتابة دالّة على اللفظ، واللفظ دالّ على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان (معيار العلم في المنطق للإمام الغزالي ص ٤٧).

(٢) العدم: هو أحد المبادىء للحوادث، وهو أن لا يكون فيه شيء ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه (معيار العلم في المنطق للإمام الغزالي ص ٢٩٥).

بالثابت العين أو بالذي يمكن أن يخبر عنه ويعلم، أو بالذي ينقسم إلى الفاعل والمنفعل، أو بالذي ينقسم إلى القديم والحادث، فإن قصد كونه رسميًا فلزوم الدور ظاهر، إذ لا يعقل معنى الذي ثبت والذي أمكن، ونحو ذلك إلا بعد تعقل معنى الحصول في الأعيان، أو الأذهان، ولو سلم فلا خفاء في أن معنى الوجود أوضح عند العقل من معاني هذه العبارات، وقد يقرر الدور بأن الموصوف المقدر لهذه الصفات أعني الذي يثبت، والذي يمكن، والذي ينقسم هو الوجود لا غير، لأن غيره إما الموجود أو العدم أو المعدوم، ولا شيء منها يصدق على الوجود وهو ضعيف، لأن المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز أن يقدر مثل المعنى والأمر والشيء مما يصدق على الوجود.

(وهو ضعيف لأن المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز أن يقدر مثل المعنى والأمر والشيء مما يصدق على الوجود وغيره).

وإن قصد كونه تعريفًا اسميًا فلا خفاء في أنه ليس أوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود بل أخفى فلا يصلح تعريفًا اسميًا، كما لا يصلح رسميًا، على أن كلًّا منها صادق على الموجود، وبعضها على أعيان الموجودات، وقد يتكلّف لعدم صدق الثابت العين على الموجودات بأن معناه الثابت عينه أي نفسه من حيث هي لا باعتبار أمر آخر بخلاف الموجود فإنه ثابت من حيث اتصافه بالوجود، فالثابت أعم من أن يكون ثابتًا بنفسه وهو الوجود، أو بالوجود وهو الموجودات، وأنت خبير بأنه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى، ولا يعقل من الثابت إلا ما له الثبوت، وهو معنى الموجود، وكون هذه التعريفات للوجود هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية، وفي كلام المتقدمين أن الموجود: هو الثابت العين، والمعدوم: هو المنفي العين، وكأن زيادة لفظ العين لدفع توهم أن يراد الثابت لشيء والمنفي عن شيء فإن ذلك معنى المحمول لا الموجود، وفي كلام الفارابي[1] أن الوجود إمكان الفعل والانفعال، والموجود ما أمكنه الفعل والانفعال.

---

(١) الفارابي: هو محمد بن محمود بن أوزلغ بن طرخان الفارابي أبو نصر الحكيم الفيلسوف، ويعرف بالمعلم الثاني، من أكبر فلاسفة المسلمين، تركي الأصل، ولد في فاراب على نهر جيحون وانتقل إلى بغداد فنشأ بها وألّف بها أكثر كتبه، ورحل إلى مصر والشام وتوفي في دمشق سنة ٣٣٩ هـ، وكان يحسن اليونانية وأكثر اللغات الشرقية المعروفة في عصره، صنّف من الكتب: «كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة»، «كتاب اتفاق أرسطو وأفلاطون في الجن»، «كتاب الاجتماعات المدنية»، «كتاب إحصاء الإيقاع»، «كتاب إحصاء العلوم»، «كتاب إحصاء القضايا»، «كتاب أرسطوطاليس»، «كتاب أسباب السعادة»، «كتاب الأشياء التي تحتاج أن تعلم قبل الفلسفة»، «كتاب أصناف الأشياء البسيطة»، «كتاب في أغراض أرسطوطاليس»، «كتاب اكتساب المقدمات»، «كتاب الألفاظ والحروف»، «كتاب الإيقاعات»، «كتاب الباريمينياس»، «كتاب البرهان»، «كتاب التأثيرات=

التصديق(١) ببداهة تصوّر الوجود

(قال: واستدل بوجوه، الأول: أن التصديق البديهي بتنافي الوجود والعدم يتوقف

= العلوية»، «كتاب تعليق إيساغوجي على فرفوريوس»، «كتاب التوسط بين أرسطوطاليس وجالينوس»، «كتاب التوطئة في المنطق»، «كتاب الجدل»، «كتاب في الجزء»، «كتاب جوامع السياسة»، «كتاب جوامع كتب النواميس لأرسطوطاليس»، «كتاب جوامع لكتب المنطق»، «كتاب الجوهر»، «كتاب الحيز والمقدار»، «كتاب الحيل والنواميس»، «كتاب الخطابة»، «كتاب الدعاوى المنسوبة إلى أرسطوطاليس في الفلسفة»، «كتاب الرد على ابن الراوندي في الجدل»، «كتاب الرد على جالينوس»، «كتاب الرد على الرازي في العلم الإلٰهي»، «كتاب الرد على يحيىٰ النحوي»، «كتاب الرؤيا»، «كتاب السبب إلى صناعة المنطق»، «كتاب السعادة الموجودة»، «كتاب السماع الطبيعي»، «كتاب السياسات المدنية»، «كتاب شرائط البرهان»، «كتاب شرائط اليقين»، «كتاب شروط القياس»، «كتاب الشعر والقوافي»، «كتاب صناعة الكتابة»، «كتاب العقل الصغير»، «كتاب العقل الكبير»، «كتاب العلم الإلٰهي»، «كتاب عيون المسائل على رأي أرسطوطاليس»، «كتاب غرض المقولات»، «كتاب الفحص المدني»، «كتاب الفرد»، «كتاب الفصول المسرعة للاجتماعات»، «كتاب الفصول المنتزعة من الأخبار»، «كتاب فلسفة أفلاطون وأرسطو»، «كتاب الفلسفتين»، «كتاب في أن حركة الفلك سرمدية»، «كتاب القوة المتناهية وغير المتناهية»، «القياسات التي تستعمل الموسيقى»، «كتاب القياس الصغير»، «كتاب الكناية»، «كتاب اللغات»، «كتاب مبادىء آراء المدينة الفاضلة»، «كتاب المبادىء الإنسانية»، «المختصر الأوسط في القياس»، «كتاب مختصر جمع الكتب المنطقية»، «كتاب المختصر الصغير في المنطق»، «كتاب المختصر الكبير»، «كتاب المدخل في المنطق»، «كتاب المدخل إلى الهندسة الوهمية»، «كتاب المدينة الفاضلة»، «كتاب ما ينبىء أن يتقدم الفلسفة»، «كتاب المستغلق من كلامه»، «كتاب المغالطين»، «كتاب المقاييس»، «كتاب المقدمات»، «كتاب المواضع المنتزعة من الجدل»، «كتاب الموجودات المتغيرة»، «كتاب الموسيقى الكبير»، «كتاب النجوم»، «كتاب النواميس»، «كتاب الواحد والوحدة»، «كتاب الوحدة»، «كتاب الهوى»، «رسالة التنبيه على أسباب السعادة»، «رسالة في قود الجيوش»، «رسالة في ماهية النفس»، «شرح الآثار العلوية لأرسطوطاليس»، «شرح إيساغوجي لفرفوريوس»، «شرح باريمنياس لأرسطوطاليس»، «شرح البرهان لأرسطوطاليس»، «شرح الخطابة لأرسطوطاليس»، «شرح السماء والعالم لأرسطوطاليس»، «شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس»، «شرح صدر كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس»، «شرح العبارة لأرسطوطاليس»، «شرح القياس لأرسطوطاليس»، «شرح لباب العبارة»، «شرح المجسطي لبطليموس»، «شرح المستغلق في المصادرة»، «شرح المغالطة»، «شرح مقالة النفس لإسكندر»، «شرح المواضع المتغلقة من كتاب قاطيغورياس»، «شرح نيل السعادات»، وغير ذلك من كلام ومقالات في فنون شتّى، (كشف الظنون ٦/ ٣٩ ـ ٤٠).

(١) التصديق عند المتكلمين والمنطقيين يُطلق على قسم من العلم المقابل للتصوّر، ويسميه البعض بالعلم أيضًا، قالوا: العلم إن خلا عن الحكم فتصوّر وإلا فتصديق، ومعنى الخلوّ وعدمه عند المتكلمين على تقدير كون العلم صفة ذات تعلّق أن لا يوجبه الحكم أو يوجبه، وعلى تقدير كونه نفس التعلّق أن لا يكون نفس الحكم أو أن يكون نفسه. والتصديق إما مركب أو بسيط، فإن قلت: =

على تصوّره[١]، ورد بأنه أريد البداهة[٢] مطلقًا بمعنى عدم التوقف على الكسب أصلًا فممنوع، بل مصادرة أو بداهة الحكم فغير مفيد إذ لا يستلزم تصوّر الحقيقة ولا ينافي اكتسابه لا يقال بداهة الكل وإن توقفت على بداهة الأجزاء لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهتها بل يستتبعه فلا مصادرة لأنا نقول: توقف العلم ببداهة الكل على العلم ببداهة الجزء ضروري، كتوقف الكل على الجزء إذ بداهة الجزء جزء بداهة الكل، والعلم بالكل إما نفس العلم بالأجزاء أو حاصل به).

الثاني: أنه معلوم يمتنع اكتسابه إما بالحد[٣] فلبساطته إذ لو تركب فأما من الموجودات فيلزم تقدم الشيء على نفسه، ومساواة الجزء للكل في ماهيته، أو من غيرها فلا بد أن يحصل عند الاجتماع أمر زائد يكون هو الموجود، لئلا يكون الموجود محض ما ليس بموجود والزائد على الشيء عارض، فلا يكون التركيب فيه، وإما بالرسم فلما سبق ورد بالنقض الإجمالي لسائر المركبات.

والحل بأن الأمر الحاصل يكون زائدًا على كل لا على الكل، بل هو نفس الكل فيكون التركيب فيه، ويكون الوجود محض ما ليس شيء من أجزائه بوجود كسائر المركبات، وحديث الرسم قد سبق.

= إن التصديق هو علم إدراك الماهيات مع الحكم عليها بالنفي أو الإثبات، كان التصديق مركبًا، مثال ذلك: أن تصديقك بأن العالم حادث مؤلف من تصوّر العالم وتصوّر الحدوث، ومن إدراك وقوع النسبة بينهما، وإذا قلت: إن التصديق هو مجرد إدراك النسبة كان التصديق بسيطًا، وهو على كل حال فعل عقلي يستلزم نسبة الصدق إلى القائل، وضده الإنكار والتكذيب (كشاف اصطلاحات الفنون ص ٤٥١ ـ ٤٥٤).

(١) التصوّر: عند المناطقة هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات، والفلاسفة يفرّقون بين التصوّر القبلي والتصوّر البعدي فيقولون: إن التصوّر القبلي أو التصوّر المحض، هو التصوّر المتقدم على التجربة، كتصوّر الوحدة والكثرة وغيرهما، أما التصورات البعدية فهي المعاني المستمدة من التجربة، كتصوّر معنى الإنسان أو معنى الحيوان (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٤٥٥ ـ ٤٥٦).

(٢) البديهي: في اللغة البدايات أو الأوائل، فالبدء والبداهة والبديهية هي أول كل شيء، كما تعني في الاستخدام اليومي الشائع إما المبدأ والقاعدة التي يتفق عليهما لقيمتهما الذاتية، أو القضية التي تعد حقيقة بيّنة بذاتها، ولا يختلف استخدامها الاصطلاحي كثيرًا عن هاتين الدلالتين (الموسوعة الفلسفية العربية ص ١٩٢).

(٣) الحد: عند الأصوليين مرادف للمعرِّف (بالكسر)، وهو ما يميّز الشيء عن غيره، وذلك الشيء يسمّى محدودًا ومعرَّفًا (بالفتح)، والحد عند المنطقيين يطلق في باب التعريفات على ما يقابل الرسمي واللفظي وهو ما يكون بالذاتيات، وفي باب القياس على ما ينحل إليه مقدمة القياس كالموضوع والمحمول (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٦٢٣ ـ ٦٢٥).

الثالث: أنه جزء وجودي وهو بديهي، ورد بأنه إن أريد التصوّر فممنوع أو التصديق فغيره مفيد على ما سبق، وقيل: لا يتصوّر أصلًا.

كان الإمام[١] جعل التصديق ببداهة تصوّر الوجود كسبيًا[٢] فاستدلّ عليه بوجوده:

الأول: والعدم متنافيات، لا يصدقان معًا على أمر أصلًا، بل كل أمر فإما موجود أو معدوم، تصديق بديهي، وهو مسبوق بتصوّر الوجود والعدم، فهو أولى بالبداهة. والجواب: أنه إن أريد أن هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو رأي الإمام في التصديق فممنوع، بل مصادرة على المطلوب، حيث جعل المدعي وهو بداهة تصوّر الوجود جزءًا من الدليل، وإن أريد أن نفس الحكم بديهي بمعنى أنه لا يتوقف بعد تصوّر المتعلقات على كسب فمسلم، لكنه لا يثبت المدعي وهو بداهة تصوّر الوجود بحقيقته لجواز الحكم أن يوجد الحكم البديهي مع عدم تصوّر الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما ومع كون تصوّرهما كسبيًا لا بديهيًا، وإنما قلنا في الأول فممنوع بل مصادرة ولم تقتصر على أحدهما تنبيهًا على تمام الجواب بدون بيان المصادرة، وتحقيقًا للزوم المصادرة بأن بداهة كل جزء من أجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق، لأنه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى أن ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي، والعلم بالكل: إما نفس العلم بالأجزاء أو حاصل به على ما مرّ في تصوّر الماهية وأجزائها، فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقًا على العلم بالكل لا تابعًا له ممكن الاستفادة منه، ونبطل ما ذكر في المواقف[٣] من أنا نختار أن هذا التصديق بديهي مطلقًا، أي: بجميع أجزائه، ولا مصادرة، لأن بداهة هذا التصديق تتوقف على بداهة أجزائه، لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهة الأجزاء.

فالاستدلال: إنما هو على العلم ببداهة الأجزاء فيجوز أن يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق لأنه يستتبع العلم ببداهة أجزائه بمعنى أنه إذا علم بداهته فكل جزء يلاحظ من أجزائه يعلم أنه بديهي فإن قيل: قد يعقل المركب من غير ملاحظة الأجزاء على التفصيل.

---

(١) الإمام: الرازي.

(٢) قال صاحب المواقف: قال الإمام الرازي في المباحث الشرقية: علم الإنسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل، والسابق على غير المتكسب أولى بأن لا يكون مكتسبًا (انظر المواقف ١/ ٧٨).

(٣) انظر كتاب المواقف ٢/ ٨٥. عند قوله: الثاني: من الوجوه الدالّة على بداهة تصوّر الوجود أن يقال: قولنا الشيء إما موجود أو معدوم بديهي... الخ.

قلنا: لو سلم ففي المركب الحقيقي إذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الأمور الاعتبارية المتعددة، التي وضع الاسم بإزائها، ولو سلم ففي التصوّر للقطع بأنه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع أجزائه سوى التصديق بأن هذا الجزء بديهي، وذاك وذاك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز أن يعلم الدليل مطلقًا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعي.

الوجه الثاني: إن الوجود معلوم بحقيقته، وحصول العلم إما بالضرورة أو الاكتساب، وطريق الاكتساب إما الحد أو الرسم، وهذا احتجاج على مَن يعترف بهذه المقدمات، فلهذا لم يتعرّض لمنعها والوجود يمتنع اكتشابه أما بالحد فلأنه إنما يكون للمركب، والوجود ليس بمركب، وإلا فأجزاؤه إما وجودات أو غيرها فإن كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه، ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال.

أما الأول: فظاهر.

وأما الثاني: فلأن الجزء داخل في ماهية الكل، وليس بداخل في ماهية نفسه، ومبنى اللزوم على أن الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجًا عن الوجودات الخاصة، بل إما نفس ماهيتها ليلزم الثاني، أو جزء مقوم لها ليلزم الأول، وإلا فيجوز أن تكون الأجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات أو زائدة عليها، والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين، وإن لم تكن الأجزاء وجودات فإما أن يحصل عند اجتماعهما أمر زائد يكون هو الوجود أو لا يحصل، فإن لم يحصل كان الوجود محصن ما ليس بوجود وهو محال، وإن حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه هذا خلف.

وتقرير الإمام[1] في المباحث أنه لو تركب الوجود فأجزاؤه إن كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات، وإن لم تكن وجودية فإن لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة من مجموع الأمور العدمية، وإن حدثت يكون ذلك المجموع مؤثرًا في ذلك الوجود أو قابلًا له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله أو فاعله، وأما بالرسم[2] فلما سبق من أنه يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا

---

(١) الإمام: الرازي.

(٢) الرسم: هو القول المؤلف من أعراض الشيء وخواصه التي تخصها جملتها بالاجتماع وتساويه (معيار العلم في المنطق للإمام الغزالي ص ٢٥٥).

متوقف على العلم به وهو دور وبما عداه مفصلًا وهو محال، ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة، والجواب عن التقرير الأول لدليل امتناع تركب الوجود النقض أي لو صح بجميع مقدماته لزم أن لا يكون شيء من الماهيات مركبًا لجريانه فيها بأن يقال أجزاء البيت إما بيوت وهو محال، وإما غير بيوت، وحينئذٍ إما أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد. هو البيت فلا يكون التركيب في البيت، هذا خلف، أو لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بأنا نختار أنه يحصل أمر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب إلا فيه، ولا حاجة إلى حصول أمر زائد على المجموع، فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من أجزائه بوجود، كما أن البيت محض الأجسام التي ليس شيء منها ببيت والعشرة محض الآحاد التي شيء منها بعشرة.

فإن قيل: هذا إنما يستقيم في الأجزاء الخارجية، وكلامنا في الأجزاء العقلية التي يقع بها التحديد إلزامًا لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية، إذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق، يدعي بداهته، أو اكتسابه، بل له معانٍ بعضها بديهي وبعضها كسبي، وحينئذٍ لا يصح الحل بأن أجزاء الوجود أمور تتصف بالعدم أو بوجود هو عين الماهية، أو لا تتصف بالوجود ولا بالعدم.

قلنا: فالحل ما أشرنا إليه من أنها وجودات، أي أمور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض، وحينئذٍ لا يلزم شيء من المحالين، ولا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود، لأنه لا تمايز بين الجنس، والفصل، والنوع، إلا بحسب العقل دون الخارج. فمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء من أجزائه بوجود أنه لا يكون شيء من الأجزاء نفس الوجود، وإن كان يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة إلى الأجزاء العقلية فإنها لا تكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض.

والجواب عن التقرير الثاني: أنا نختار أن أجزاء الوجود وجوديات، ولا نسلم لزوم كون الوجود الواحد وجودات، وإنما يلزم لو كان وجود الوجودي عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الأمر وجودات بحسب العقل، ولا استحالة فيه كما في سائر المركبات من الأجزاء العقلية.

والجواب: عما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق من أنه إنما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وأنه وإن لم يستلزم إفادة معرفة الحقيقة، لكنه قد يفيدها، وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين:

أحدهما: أنه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم، وهو أخص من مطلق الوجود، فيدور.

وثانيهما: أن الرسم إنما يكون بالأعرف ولا أعرف من الوجود بحكم الاستقراء، أو لأنه أعمّ الأشياء بحسب التحقق دون الصدق، والأعمّ أعرف لكون شروطه ومعانداته أقل[(١)].

والجواب: منع أكثر المقدمات على أنه لو ثبت كونه أعرف الأشياء لم يحتج إلى باقي المقدمات.

الوجه الثالث: أن الوجود المطلق جزء من وجودي لأن معناه الوجود مع الإضافة، والعلم بوجودي بديهي، بمعنى أنه لا يتوقف على كسب أصلًا فيكون الوجود المطلق بديهيًا، لأن ما يتوقف عليه البديهي يكون بديهيًا.

والجواب: أنه إن أريد أن تصور وجودي بالحقيقة بديهي فممنوع، ولو سلم فلا نسلم أن المطلق جزء منه أو تصوره جزء من تصوره، لما سيجيء من أن الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارجي غير مقوم، وليس العارض جزءًا للمعروض ولا تصوره لتصوره. وإن أريد أن التصديق أي العلم بأني موجود ضروري فغير مفيد، لأن كونه بديهيًا لجميع الأجزاء غير مسلم، وكون حكمه بديهيًا، غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة، فضلًا عن بداهته، وظاهر تقرير الإمام بل صريحه أن المراد هو تصديق الإنسان بأنه موجود، ثم أورد منع بداهته، فأجاب بأنه على تقدير كونه كسبيًا لا بد من الانتهاء إلى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعًا للتسلسل، والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريًا. وصرّح صاحب المواقف بأنه جزء وجودي وهو متصوّر بالبديهة، ثم أورد جواب الإمام عن منع المذكور وزاد عليه. فقال: وأيضًا لا دليل عن سالبتين، فلا بد من الانتهاء إلى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع[(٢)] ضرورة، ثم دفعهما بأن الذي لا بد من الانتهاء إليه دليل هو ضروري لا وجوده، فإنا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما في الخارج وبأن الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما

---

(١) قال صاحب المواقف: وأما تعريفه بالرسم فلوجهين أحدهما: أن الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه، الثاني: أن الرسم يجب أن يكون بالأعرف ولا أعرف من الوجود بالاستقراء، وأيضًا فهو أعم المفهومات، والأعم جزء الأخص والجزء أعرف (شرح المواقف ٢/ ٩١ ـ ٩٢).

(٢) لفظ المواقف: ولا دليل على سالبتين فلا بد من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع (شرح المواقف ٢/ ٨٠).

صدق عليه الموضوع لا بوجوده له، وأنت خبير بأنه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الإيصال إلى التصوّر، وإن كان كلامه صريحًا في أنه يريد بالدليل الموصل إلى التصديق لا الموصل في الجملة وأن مراد الإمام بالدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الأمر الذي يستدل به، كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وأنه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده له، وثبوته له.

نعم يتجه أن يقال: الوجود هنا رابطة، وليس الكلام فيه.

الوجود نفس الماهية أو زائد عليها

(قال: فإن قيل: هو إما نفس الماهية فيكتسب مثلها، أو عارض فلا يعقل إلا تبعًا لها، والقول بأن الكلام في مطلق الوجود أو المعروض مطلق الماهية لا يدفع التبعية بل يزيدها، وأيضًا لو كان بديهيًا لم يشتغل العقلاء بتعريفه، ولم يختلفوا في بداهته، ولم يحتجوا عليها.

قلنا: قد يعقل العارض دور المعروض، ولو سلم فكيفي ماهية بديهية، وقد يفسر البديهي لفظ الإفادة المراد باللفظ لا تصوّر الحقيقة، وقد يكون التصديق ببداهة البديهي كسبيًا أو خفيًا فيختلف فيه ويفتقر إلى الدليل أو التنبيه).

يريد أن يشير إلى تمسكات المنكرين ببداهة الوجود، مع الجواب عنها وهي وجوه:

الأول: أن الوجود إما نفس الماهية أو زائد عليها. فإن كان نفس الماهية والماهيات ليست ببديهية كان الوجود غير بديهي، وإن كان زائدًا عليها كان عارضًا لها لأن ذلك معناه فيكون تابعًا للمعروضات في المعقولية إذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهو غير بديهية ـ فكذا الوجود العارض بل أولى لا يقال الكلام في الوجود المطلق، لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات، ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضًا لمطلق الماهية. والكسبيات إنما هي الماهيات المخصوصة، فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضًا لا يلزم كونه تابعًا للماهيات المكتسبة، لأنا نقول الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجيء فيكون تابعًا لها، وهي تابعة للماهيات المكتسبة، فيكون المطلق تابعًا لها بالواسطة وهذا معنى زيادة التبعية، وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقًا عليها غير مقوم لها فيكون تابعًا لها فيكون الوجود المطلق العارض مطلق الماهية عارضًا لها بالواسطة.

الثاني: أن الوجود لو كان بديهيًا لم يشتغل العقلاء بتعريفه، كما لم يشتغلوا بإقامة البرهان على القضايا البديهية، لكونهم عرفوه بوجوه كما مرّ[١].

الثالث: أنه لو كان بديهيًا لم يختلف العقلاء في بداهته، ولم يفتقر المثبتون منهم إلى الاحتجاج عليها، لكنهم اختلفوا واحتجوا فلم يكن بديهيًا[٢].

والجواب عن الأول: أنا لا نسلم أن العارض يكون تابعًا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض، وعدم استقلاله إنما هو في التحقيق في الأعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب، لا يقال العارض تابع للمعروض في التحقق حيث ما كان عارضًا، فإن كان في الخارج ففي الخارج، وإن كان في العقل ففي العقل، وسيجيء أن زيادة الوجود على الماهية، إنما هي في العقل. والمعقول بتبعية الماهية البديهية يكون وجودها الخاص، وليس المطلق ذاتيًا له حتى يلزم بداهته، بل عارضًا لأنا نقول: ليس معنى العروض في العقل أن لا يتحقق العارض في العقل بدون المعروض وقائمًا به كما في العروض الخارجي، بل إن العقل إذا لاحظهما ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من أحدهما نفس المعقول من الآخر، ولا جزء له بل صادقًا عليه.

والوجود المطلق وإن لم يكن ذاتيًا للخاص لكنه لازم له بلا نزاع، وليس إلا في العقل إذ لا تمايز في الخارج فتعقل الخاص لا يكون بدون تعقله فيكون بديهيًا مثله.

وعن الثاني: أن البديهي لا يعرف تعريفًا حديًا أو رسميًا لإفادة تصوّره لكن قد يعرف تعريفًا اسميًا لإفادة المراد من اللفظ، وتصوّر المعنى من حيث إنه مدلول لفظ وإن كان متصورًا في نفسه، ومن حيث إنه مدلول لفظ آخر، وتعريفات الوجود من هذا القبيل.

وعن الثالث: أن الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح، وبداهة تصوّر الوجود لا تستلزم بداهة الحكم بأنه بديهي، فيجوز أن يكون هذا الحكم كسبيًا أو بديهيًا خفيًا لا يكون في حكم قولنا: الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف،

---

(١) قال في المواقف ٢/١٠٦: الثاني: لا يشتغل العقلاء بتعريف التصوّرات البديهية كما لا يبرهن على القضايا البديهية، فلو كان ضروريًا لم يعرفوه، والجواب أن تعريفه ليس لإفادة تصوّره، بل لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات، ولتلتفت النفس إليه بخصوصه.

(٢) انظر الحاشية السابقة.

ويحتاج على الأول إلى الدليل، وعلى الثاني إلى التنبيه ويكون ما ذكر في معرض الاستدلال تنبيهات وقد يقال الوجود لا يتصوّر أصلًا وهو مكابرة في مقابلة القول بأنه أظهر الأشياء واخترع الإمام لذلك تمكسات، منها: أنه لو كان متصوّرًا لكان الواجب متصوّرًا إلزامًا للقائلين بأن حقيقة الوجود المجرد، ومعنى التجرد معلوم قطعًا ومبناه على أن الوجود طبيعة نوعية، لا تختلف إلا بالإضافات وليس كذلك على ما سيأتي، ومنها أنه لو تصوّر لارتسم في النفس صورة مساوية له مع أن للنفس وجودًا فيجتمع مثلان. والجواب: منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على أن الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل واحد كقيام العرض وهٰهنا لو سلم قيام الصورة كذلك فظاهر، أن ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء من أن زيادة الوجود على الماهية إنما هي في الذهن فقط.

وأما الجواب: بأنه يكفي لتصوّر الوجود وجود النفس كما يكفي لتصوّر ذاتها نفس ذاتها فإنما يصح على رأي مَن يجعل الوجود حقيقة واحدة لا يختلف إلا بالإضافة، وإلا فكيف يكفي لتصوّر الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو معروض لها، ومنها أن تصوّره بالحقيقة لا يكون إلا إذا علم تميّزه عما عداه، بمعنى أنه ليس غيره، وهذا سلب مخصوص لا يعقل إلا بعد تعقل السلب المطلق، وهو نفي صرف لا يعقل إلا بالإضافة إلى وجود فيدور.

والجواب: ـ أن تصوّره يتوقف على تميّزه لا على العلم بتميّزه ولو سلم، فالسلب المخصوص إنما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيًا له، وهو ممنوع ولو سلم، فلا نسلم أن النفي الصرف لا يعقل، ولو سلم فالسلب يضاف إلى الإيجاب وهو غير الموجود.

المبحث الثاني

في أن الوجود مفهوم مشترك بين الموجودات

(قال: المبحث الثاني أن الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات وهي زائدة على الماهية ينبه على الأول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصية، وصحة التقسيم إلى الواجب وغيره[1] مع قطع النظر عن الوضع واللغة، فإن نوقض بالماهية والشخص، قلنا:

(١) انظر الحاشية صفحة ٤٤، وفيه قول الإمام الغزالي: القول في انقسام الوجود إلى الممكن والواجب.

مطلقهما أيضًا مشترك وتمام الحصر في الموجود والمعدوم، والقطع باتحاد مفهوم العدم، ولو بمعنى رفع الحقيقة إذ لا تغاير إلا بالإضافة).

المنقول عن الشيخ أبي الحسن الأشعري[١] أن وجود كل شيء غير ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك لفظي، والجمهور على أن له مفهومًا واحدًا مشتركًا بين الوجودات، إلا أنه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والإضافات، حتى إن وجود الواجب هو كونه في الأعيان، على ما يعقل من كون الإنسان.

وإنما الاختلاف في الماهية فالوجود معنى زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعًا، وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مقوم، وهو في الممكن زائد على الماهية عقلًا، وفي الواجب نفس الماهية، بمعنى أنه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية، بخلاف الإنسان فإن له ماهية هو الحيوان الناطق، ووجودًا هو الكون في الأعيان، فوقع البحث في ثلاثة مقامات. الأول: أنه مشترك معنى. الثاني: أنه زائد ذهنًا. الثالث: أنه في الواجب زائد أيضًا.

والإنصاف أن الأولين بديهيان. والمذكر في معرض الاستدلال تنبيهات، فعلى الأول وجود الأول: أنا إذا نظرنا في الحادث جزمنا بأن له مؤثرًا مع التردد في كونه واجبًا

---

(١) أبو الحسن الأشعري: هو عليّ بن إسماعيل بن أبي بشر إسحٰق بن سالم الإمام أبو الحسن الأشعري البصري المولد بغدادي المنشأ والدار، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، مؤسس مذهب الأشاعرة، كان من أئمة المتكلمين المجتهدين ولد بالبصرة سنة ٢٦٠ هـ، وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم، ثم رجع وجاهر بخلافهم، توفي ببغداد سنة ٣٢٤ هـ، من تصانيفه: «اختلاف الناس في الأسماء والأحكام والخاص والعام»، «أدب الجدل»، «الاستطاعة في نقض استدلالات المعتزلة»، «إيضاح البرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان»، «التبيين على أصول الدين»، «تفسير القرآن»، «جواز رؤية الله تعالى بالأبصار»، «الجوهر في الرد على أهل الزيغ والمنكر»، «الرد على ابن الراوندي»، «الرد على أهل التناسخ»، «الرد على الدهريين»، «الرد على الفلاسفة»، «كتاب الاجتهاد»، «كتاب الاحتجاج»، «كتاب الإمامة»، «كتاب الصفات في الكلام على أصناف المعتزلة والجهمية»، «كتاب اللمع الصغير»، «كتاب اللمع الكبير»، «كتاب المعارف»، «متشابه القرآن»، «مقالات الفلاسفة»، «نقض كتاب الأصول للجبائي»، «النوادر في دقائق الكلام»، «تفسير القرآن والرد على مَن خالف البيان من أهل الإفك والبهتان»، «دلائل النبوّة»، «رسالة في الحثّ على البحث في الإيمان»، وغيرها الكثير (كشف الظنون ٥/٦٧٦ ـ ٦٧٨).

أو ممكنًا، عرضًا أو جوهرًا متحيّزًا أو غير متحيّز، ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنًا إلى اعتقاد كونه واجبًا إلى غير ذلك من الخصوصيات، فبالضرورة يكون الأمر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات، وتبدل الاعتقادات مشتركًا بين الكل.

الثاني: أنا نقسم الموجود إلى الواجب والممكن(١)، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه، ضرورة أنه لا معنى لقسم الشيء إلى بعض ما يصدق هو عليه، فقولنا: الحيوان إما أبيض أو غير أبيض، تقسيم له إلى الحيوان الأبيض وغيره، لا إلى مطلق الأبيض الشامل للحيوان وغيره، ولو سلم فلا يضرنا لأن المقصود مجرد اشتراكه بين الواجب والممكن، ردًا على مَن زعم عدم الاشتراك أصلًا، أو لأنه لا قائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات أو لأنه يرشد إلى البيان في الكل، بأن يقال الموجود من الممكن إما جوهر أو عرض، ومن الجوهر إما إنسان أو غيره.

فإن قيل: على الوجهين الأولين لم لا يجوز أن يكون الأمر الباقي المقطوع به هو تحقق معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهوم له كلي، وأن يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال العين إما فوارة وإما باصرة لا لبيان أقسام مفهوم كلي.

قلنا: لأنا نجد الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة، ولفظ الوجود، فإن نوقض الوجهان بالماهية والتشخيص حيث يبقى الجزم بأن لعلة الحادث ماهية وتشخصًا مع التردد في كونها واجبًا، أو ممكنًا وتقسيم كل منهما إلى الواجب والممكن، مع أن شيئًا من الماهيات والتشخصات ليس بمشترك بين الكل.

أجيب بأن مطلق الماهية والتشخص أيضًا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتشخصات المخصوصة فلا نقض، وإنما يرد لو ادعينا أن الوجودات متماثلة حقيقتها مفهوم الوجود ولا خفاء في أن شيئًا من الوجود لا يدل على ذلك.

---

(١) قال في المواقف: الوجود مشترك، وإليه ذهب الحكماء والمعتزلة، لوجوه، الأول: لو لم يكن مشتركًا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات، ضرورة أنه إما نفس الخصوصيات نفسها أو مختص بها، فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها، والثاني باطل، والوجه الثاني: أنا نقسم الوجود إلى الواجب والممكن والجوهر والعرض، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه، لا يقال للاشتراك اللفظي كما تقسم العين إلى الفوارة والباصرة، لأنا نقول: هذه قسمة عقلية لا تتوقف على وضع، ولذلك لا تختلف باللغات ويمكن الحصر العقلي بخلاف ذلك... (شرح المواقف ٢/ ١١٢- ١١٧).

الثالث: أنه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر[١] في الموجود والمعدوم، لأنا إذا قلنا: الإنسان متصف بالوجود بأحد المعاني أو معدوم كان عند العقل تجويز أن يكون متصفًا بالوجود بمعنى آخر ويفتقر إلى إبطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم، إذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر أظهر لجواز أن يكون متصفًا بالعدم بمعنى آخر، فلذا عدلنا عما ذكره القوم من أن مفهوم العدم واحد، فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي[٢] وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجهًا رابعًا تقريره أن مفهوم العدم واحد، فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر. واللازم باطل قطعًا.

فإن قيل: لا نسلم اتحاد مفهوم العدم، بل الوجود نفس الحقيقة والعدم رفعها، فلكل وجود رفع يقابله.

قلنا: سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك، أو بمعنى نفس الحقيقة، فهو مفهوم واحد بالضرورة، وإنما التعدد بالإضافة.

فإن قيل: لا خفاء في أن اللاإنسان واللافرس واللاشجر وغير ذلك مفهومات مختلفة فإن لفظ العدم موضوعًا بإزاء كل منها لم يتحد مفهومه.

قلنا: الكل مشترك في مفهوم لا. وهو معنى العدم ولا نعني باتحاد المفهوم سوى هذا.

زيادة الوجود على الماهية

(قال: وعلى الثاني صحة سلبه عنها، وإفادة حمله عليها، واكتساب ثبوته واتحاد مفهومه دونها وانفكاك تعقله عنها).

أي ينبه على زيادة الوجود على الماهية أمور تجامع الوجود، وتنافي الماهية، وذاتياتها.

---

(١) الحصر: عند أهل العربية هو القصر، وهو إثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه، والحصر عند المنطقيين عبارة عن كون القضية محصورة وتسمى مسورة أيضًا سواء كانت حملية أو شرطية، إلا أن الحكم في الحملية على أفراد الموضوع إما جميعها نحو: كل إنسان حيوان، وتسمّى محصورة كلية، أو بعضها نحو: بعض الحيوان إنسان، وتسمّى محصورة جزئية، وفي الشرطية باعتبار تقادير المقدّم إما جميعها أو بعضها، ثم المحصورة تنقسم إلى حقيقية وخارجية وذهنية (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٦٨٠ ـ ٦٨١).

(٢) الحصر العقلي: هو الدائر بين النفي والإثبات.

الأول: صحة السلب، فإنه يصح سلب الوجود عن الماهية، مثل العنقاء[١] ليس بموجود، ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها.

الثاني: إفادة الحمل فإن حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها.

الثالث: اكتساب الثبوت، فإن التصديق بثبوت الوجود للماهية يفتقر إلى كسب ونظر كوجود الجن مثلًا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها.

الرابع: اتحاد المفهوم، فإن وجود الإنسان والفرس والشجر مفهوم واحد وهو الكون في الأعيان، ومفهوم الإنسان والفرس والشجر مختلف.

الخامس: الانفكاك في التعقل[٢]، فإنا قد نتصوّر الماهية ولا نتصوّر كونها أما في الخارج فظاهر، وأما في الذهن فلأنا لا نعلم أن التصوّر هو الوجود في العقل، ولو سلم فلبديل، ولو سلم فتصوّر الشيء لا يستلزم تعقل تصوّره ولو سلم فيجوز أن يوجد في الخارج ما لا نعقله أصلًا[٣] وأيضًا قد نصدق ثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى أنها هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني أو الذهني لها، فأثرها لفظ التعقل ليعم التصوّر والتصديق، وعبارة الكثيرين أنا نتصوّر ماهية المثلث ونشك في وجودها العيني والذهني، ويرد عليها الاعتراض بأنه لا يفيد المطلوب لأن حاصله أنا ندرك الماهية تصورًا ولا ندرك الوجود تصديقًا، وهذا لا ينافي اتحادهما.

واعلم أن هذه تنبيهات على بطلان القول بأن المعقول من وجود الشيء هو المعقول من ذلك الشيء وبعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن جميعًا، وبعضها في الممكن مطلقًا، وبعضها في صور جزئية من الممكنات.

---

(١) العنقاء: طائر مجهول، وعن الصوفية كناية عن الهيولى، لأن الهيولى لا ترى كما هو حال العنقاء.

(٢) التعقّل: قسم من الإدراك، وهو إدراك الشيء مجردًا عن اللواحق المادية، ويسمّى بالعقل أيضًا. وقد يسمى بالعلم أيضًا عند بعض، وقد يطلق على الإدراك مطلقًا سواء كان المدرك مجردًا أو ماديًا (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٤٨٦).

(٣) يجوز أن يوجد بالخارج ما لا نعقله أصلًا: أي أننا نتعقل الوجود أحيانًا ولا نتعقل تلك الماهية التي نسب لها ذلك الوجود، وقد نتعقل الماهية التي نسب لها ذلك الوجود، وقد نتعقل الماهية ولا نتعقل وجودها، أما إذا اعتبرنا الماهية مع الوجود الخارجي فلأنا ندرك حقيقة المثلث مثلًا ونذهل عن وجوده الخارجي.

فلا يرد الاعتراض على بعضها، بأنه لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعًا وعلى بعضها بأن يختص بصور جزئية من الممكنات.

والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية، وعلى الكل بأنها إنما تفيد تغاير الوجود والماهية بحسب المفهوم دون الهوية.

(قال: ومنعت الفلاسفة زيادته في الواجب إذ لو قام بماهيته لزم كونها قابلًا وفاعلًا، وتقدمها بالوجود على الوجود ضرورة تقدم العلّة على المعلول وجواز زوال الوجود عن الواجب ضرورة تقدم العلّة نظرًا إلى احتياجه في نفسه، وأجيب عن الأول بمنع بطلان اللازم وعن الأخيرين بمنع الملازمة، إذ التقدم قد لا يكون بالوجود كالثلاثة للفردية.

وماهية الممكن لوجوده، والمحتاج قد يمتنع زواله ضرورة كونه مقتضى الماهية).

احتجت الفلاسفة على امتناع زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوده، حاصلها أنه لو كان كذلك لزم محالات: الأول: كون الشيء قابلًا وفاعلًا وسيجيء بيان استحالته.

الثاني: تقدم الشيء بوجوده على وجوده وهو ضروري الاستحالة، لا يحتاج إلى ما ذكره الإمام من أنه يفضي إلى وجود الشيء مرتين، وإلى التسلسل في الوجودات، لأن الوجود المتقدم إن كان نفس الماهية فذاك، وإلا عاد الكلام فيه ومتسلسل.

الثالث: إمكان زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة وجه اللزوم.

أما الأول: فلأن الماهية تكون قابلًا للوجود من حيث المفروضية، وفاعلًا من حيث الاقتضاء.

وأما الثاني: فلأن الوجود يحتاج حينئذٍ إلى الماهية احتياج العارض إلى المعروض فيكون ممكنًا ضرورة احتياجه إلى الغير فيفتقر إلى علّة هي الماهية لا غير، لامتناع افتقار وجود الواجب إلى الغير، وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة، فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود.

وأما الثالث: فلأن الوجود إذا كان محتاجًا إلى غيره كان ممكنًا وكان جائز الزوال نظرًا إلى ذاته، وإلا لكان واجبًا لذاته، هذا خلف. وإنما قلنا نظرًا إلى ذاته دفعًا لما قيل: لا نسلم أن كل ممكن جائز الزوال، وإنما يكون كذلك لو لم يكن واجبًا بالغير.

وأجيب عن الأول: بأنا لا نسلم استحالة كون الشيء قابلًا وفاعلًا، وسيجيء الكلام على دليلها.

وعن الثاني: بأنا لا نسلم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود، وإنما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود وهو ممنوع، ودعوى الضرورة غير مسموعة، وإنما الضرورة تقدمها بما هي علة به إن كانت بالوجود، فبالوجود أو بالماهية، فبالماهية كما في اللوازم المستندة إلى نفس الماهية، فإن الماهية تتقدمها بذاتها ومن حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها أو عدمها، كالثلاثة للفردية، وذلك كالقابل فإن تقدمه على المقبول ضروري، لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي لا باعتبار الوجود أو العدم كماهيات الممكنات لوجوداتها.

وعن الثالث: بأنا لا نسلم أن الوجود إذا كان محتاجًا إلى الماهية كان جائز الزوال عنها نظرًا إلى ذاته، وإنما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها مقتضية له، ولا معنى لواجب الموجود سوى ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته، نظرًا إلى ذاته، ولا يضره احتياج وجوده إلى ذاته ولا تسميته ممكنًا بهذا الاعتبار وإن كان خلاف الاصطلاح، فإن الممكن ما يحتاج إلى الغير في ثبوت الوجود له، فلهذا لم يتعرض في المتن للإمكان واقتصر على الاحتجاج.

(قال: فإن قيل: تقدم المفيد للوجود بالوجود ضروري، إذ العقل ما لم يلحظ للشيء وجود لم يكنه تعقل كونه مفيدًا لوجود بخلاف المستفيد فإنه لا بد أن يلحظ خاليًا عن الوجود.

قلنا: ممنوع إذ لا معنى للإفادة هٰهنا إلا اقتضاء الوجود لذاته، وعدم تقدمه بالوجود ضروري فإن قيل: ـ فيكون وجوده مطولًا فيمكن.

قلنا: لذاته فيجب، إذ لا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات).

العمدة في احتجاج الفلاسفة هو الوجه الثاني، وحاصل ما ذكره الإمام[١] في الجواب. أنه لم لا يجوز أن يكون علّة الوجود هي الماهية من حيث هي هي فتتقدمه لا بالوجود كما أن ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود، وكما أن الماهية علّة للوازمها بذاتها لا بوجودها، وكما أن ماهية الممكن قابلة لوجوده مع أن تقدم القابل أيضًا ضروري ورده الحكيم المحقق[٢] في مواضع من كتبه بأن الكلام فيما يكون علّة

(١) الإمام: الرازي.

(٢) الحكيم المحقق: هو نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد بن الحسين الطوسي، الفيلسوف، أصله من جهرودساوة من أعمال قم، وولد بطوس واشتهر بها، ولد سنة ٥٩٧ هـ، وتوفي ببغداد سنة ٦٧٢ هـ. من تصانيفه: «آداب المتعلمين»، «إثبات العقل الفعال»، «أخلاق الناصري»، «تجريد=

لوجود أمر موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فإنه ما لم يلحظ كون الشيء موجودًا امتنع أن يلحظ كونه مبدأ للوجود ومقيدًا له بخلاف القابل للوجود فإنه لا بد أن يلحظه العقل خاليًا عن الوجود أي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل، بل عن العدم أيضًا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين. فإذن هي الماهية من حيث هي هي، وأما الذاتيات بالنسبة إلى الماهية والماهية بالنسبة إلى لوازمها فلا يجب تقدمها إلا بالوجود العقلي، لأن تقدمها بالذاتيات واتصافها بلوازمها إنما هو بحسب العقل، وإذا تحققت فتقدم قابل الوجود أيضًا كذلك لما سيجيء من أنه بحسب العقل فقط، لا كالجسم مع البياض. فنقول على طريق البحث دون التحقيق: لا نسلم أن المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود، فإنه لا معنى للإفادة هٰهنا سوى أن تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل، كما في القابل بعينه بخلاف المقيد لوجود الغير، فإن بديهة العقل حاكمة بأنه ما لم يكن موجودًا لم يكن مبدأ لوجود الغير ومن هٰهنا يستدل بالعالم على وجود الصانع.

فإن قيل: إذا كانت ماهية الواجب مفيدة لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولًا للغير، وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنًا، هذا خلف. قلنا بعد المساعدة على تسمية مقتضى الماهية معلولًا لها وتسمية الذات الموجودة غير الوجود: لا نسلم أن كل معلوم للغير بهذا المعنى ممكن، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود والغير، هو الماهية، التي قام بها ذلك الوجود، كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج إلى غير تلك الذات؟ وهذا معنى قوله: قلنا لذاته فيجب أن يكون وجود الواجب مقتضى لذات الواجب، فيكون اللازم وجوبه لا إمكانه وتحقيقه. إنا إذا وصفنا الماهية بالوجوب فمعناه أنها لذاتها تقتضي الوجود، وإذا وصفنا به الوجود فمعناه أنه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج إلى غيرها. فسواء قلنا: واجب الوجود لذاته أو الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الموجود لا ذات الوجود.

= الكلام»، «تحرير الاعتقادات»، «تلخيص المحصل لفخر الدين الرازي» في الكلام، «حل مشكلات الإشارات لابن سينا»، «شرح الإشارات لابن سينا»، «فرائض النصيرية»، «قواعد العقائد»، «كتاب البلاغ»، «المتوسطات بين الهيئة والهندسة»، «مدخل إلى علم النجوم»، «نقد المحصل لفخر الدين الرازي» وغير ذلك (كشف الظنون ٦/ ١٣١).

أدلّة المتكلمين
على زيادة وجود الواجب على ماهيته(١)

(قال: وعورضت بوجوده:

الأول: لو لم يكن وجود الواجب مقارنًا لماهيته فتجرده إما لذاته فيعم الكل، أو لغيره فيحتاج إلى الواجب.

(١) قال في المواقف: البحث الثاني: أن الوجود زائد على الماهية في الواجب لوجوه: الأول: لو لم يكن مقارنًا لماهيته فتجرده إما لذاته فيكون كل وجود مجردًا، فيكون وجود الممكن مجردًا، وقد أبطلناه، وإما لغيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلّة منفصلة فلا يكون واجبًا، وهذا خلف. الوجة الثاني: أن الواجب مبدأ الممكنات فلو كان هو الوجود المجرّد فالمبدأ إما الوجود أو هو مع قيد التجرد، والأول يقتضي أن يكون كل وجود مبدأ له فيكون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلله، وبطلانه أظهر من أن يخفى، والثاني يقتضي أن يكون التجرد وهو عدم العروض جزءًا من مبدأ الوجود وأنه محال. لا يقال: لم لا يجوز أن يكون التجرد شرطًا لتأثيره، لأنا نقول: فإن كل وجود مبدأ إلا أنه تخلف عنه الأثر لفقد شرطه، ويعود المحال. وقد أجاب عنهما بعض الفضلاء بأن النزاع ليس في الوجود المشترك بل في وجوده الخاص، فإن ما صدق عليه أنه وجود ليس في الواجب أمرًا زائدًا، وهو المجرد والمبدأ، وأما حصته من مفهوم الكون في الأعيان فزائدة وهذا لا يشفي عليلًا فإنه اعترف بأن حصة الكون في الأعيان عارضة لماهيته تعالى كما أنها عارضة لماهية الممكنات. فلا فرق إلا أن يثبت أن للممكنات أمرًا ثالثًا وراء الماهية، وحصة الكون، وهو ما صدق عليه أنه وجود وأنه معروض للحصة عارض للماهية، ولم يقم عليه دليل بل ولا قال به أحد، فإن التزمه ملتزم التزمنا عدمه في الواجب وطالبناه بإثباته في الممكن. نعم هٰهنا اعتراضان على الوجهين، فإن الوجود مقول بالتشكيك، فإنه في الواجب أولى وأقدم وأقوى فيكون عارضًا لما يصدق عليه، فالأشياء التي يصدق عليها أنه وجود لا موجود، مختلفة بالحقيقة، فقد يكون هو في الواجب المقتضي للتجرّد وللمبدئية ولا يلزم مشاركة ممكن له في ذلك لاختلاف الوجودين بالحقيقة، وأيضًا قلنا أن نطرح مؤونة بيان التشكيك، ونقنع بمجرد المنع، ونقول: وإن سلمنا أن الوجود أمر مشترك معني فلم لا يجوز أن يكون حقائق الوجودات متخالفة، فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن كالماهية والتشخص فإنه يجب لبعض ما صدق عليه أحدهما ما يمتنع لبعض الآخر لاختلاف ما صدقا عليه مع الاشتراك فيهما. دليل آخر، (وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالّة على زيادة الوجود في الواجب)، الوجوب إضافة تقتضي طرفين أحدهما الماهية والآخر الوجود لأنه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدًا على ماهيته، قلنا: ممنوع بل هو نفس الماهية. إلزام للحكماء القائلين بأن وجود الواجب عين ذاته، وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه: الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمه وبه أثبت الحكماء الهيولي للفلكيات وبه أبطلوا المثل المجردة، والجواب: منع كونه طبيعة نوعية بل هو أمر عارض لأفراده المتخالفة الحقائق (شرح المواقف ٢/١٥٦ ـ ١٦٨).

الثاني: مبدأ الممكنات حينئذٍ إما الوجود وحده فيكون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله. وإما مع التجرد شطرًا فيتركب الواجب أو شرطًا فيكون كل وجود مبدأ لكل شيء ويتخلّف عنه الأثر لفقد شرطه لا لذاته.

الثالث: الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة فيتغايران.

الرابع: الواجب إن كان مجرد الكون تعدد، أو مع التجرد تركب، أو شرطه افتقر، وإن كان غيره فإن كان بدون الكون فمحال، وإن كان معه فزائد ضرورة امتناع كونه داخلًا.

الخامس: الوجود معلوم ضرورة بخلاف الواجب.

وأجيب بأنه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق بل الخاص وما ذكر لا يدل عليه).

استدل المتكلمون على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه:

الأول: لو كان وجود الواجب مجردًا عن مقارنة الماهية فحصول هذا الوصف له إن كان لذاته لزم أن يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات، وقد مرّ بطلانه، بل واجبًا فيلزم تعدد الواجب، وإن كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه إلى الغير ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير، لا يقال: يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لأنا نقول: فيحتاج إلى ذلك العدم.

أجيب بأنه لذاته يقتضي هذا لوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الموجودات.

الثاني: الواجب مبدأ الممكنات فلو كان وجودًا مجردًا فكونه مبدأ للممكنات إن كان لذاته فيلزم أن يكون كل وجود كذلك، وهو محال لاستحالة كون وجود زيد علّة لنفسه ولعلله، وإلا فإن كان هو الوجود مع قيد التجرّد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة إذ أحد جزأيه وهو التجرد عدمي، وإن كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود، إلا أن الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية. ومعلوم أن كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله وممتنع بالذات، لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية.

والجواب: أن ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مباين لسائر الوجودات فلا يلزم أن يكون كل وجود كذلك.

الثالث: الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة، وما به المشاركة غير ما به المخالفة، فيكون وجوده مغايرًا لحقيقته.

والجواب: أن ما به المشاركة هو الوجود المطلق، والحقيقة هو الوجود الخاص، وهو المتنازع فيه.

الرابع: الواجب إن كان نفس الكون في الأعيان ـ أعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب، ضرورة أن وجود زيد غير وجود عمرو، وإن كان هو الكون مع القيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود، والتجرد مع أنه عدمي لا يصلح جزءًا للواجب، أو بشرط التجرد لزم أن يكون الواجب واجبًا لذاته، بل بشرطه الذي هو التجرد، وإن كان غير الكون في الأعيان فإن كان بدون الكون في الأعيان فمحال ضرورة أنه لا يعقل الوجود بدون الكون، وإن كان مع الكون فإما أن يكون الكون داخلًا فيه وهو محال، ضرورة امتناع تركب الواجب، أو خارجًا عنه وهو المطلوب، لأن معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب[١].

والجواب: أنه نفس الكون الخاص المجرد المخالف الأكوان، ولا نزاع في زيادة الكون المطلق عليه.

الخامس: الوجود معلوم بالضرورة، وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقًا وغير المعلوم هو غير المعلوم ضرورة والجواب: أن المعلوم هو الوجود المطلق للمغاير للخاص الذي هو نفس الحقيقة، وإلى هذه الأجوبة أشار بقوله: لا نزاع في زيادة الوجود المطلق أي على ماهية الواجب، وإنما النزاع في زيادة وجوده الخاص، وما ذكر من الوجوه لا يدل عليها.

(قال: فإن قيل: الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمها. قلت: ممنوع بل الوجودات متخالفة بالحقيقة يجب للبعض منها ما يمتنع على البعض كالأنوار ويقع المطلق عليها وقوع لازم غير ذاتي لها).

إشارة إلى دليل آخر للإمام لا يندفع بما ذكر: تقريره. أن الوجود طبيعة نوعية لما بينتم من كونه مفهومًا واحدًا مشتركًا بين الكل، والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر، لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي، وعلى هذا بنيتم كثيرًا من القواعد كما سيأتي. فالوجود إن اقتضى العروض أو اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن، وإن لم يقتض شيئًا منهما ما احتاج الواجب في وجوبه إلى منفصل كما سبق.

---

(١) انظر الحاشية السابقة.

والجواب: أنما لا نسلم أنه طبيعة نوعية، ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز أن يصدق مفهوم واحد على أشياء مختلفة الحقيقة واللوازم، كالنور يصدق على نور الشمس وغيره، مع أنه يقتضي إبصار الأعشى[1] بخلاف سائر الأنوار، فيجوز أن تكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة، والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرضي اللازم على معروضاته الملزومة، كالنور على الأنوار، لا يصدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة، ليكون طبيعة نوعية، كالإنسان لأفراده أو بمعنى جزء الماهية، ليلزم التركب كالحيوان لأنواعه.

(قال: متواطئًا أو مشككًا وهو الحق لكونه في الواجب أولى وأشد وأقدم).

إشارة إلى أن الجواب يتم بما ذكرنا من المنع مستندًا بأنه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة الحقائق في لازم واحد غير ذاتي، سواء كانت مقوليته عليها بالتواطؤ كالماهية على الماهية، والتشخص على التشخيصات، أو بالتشكيك كالبياض على البياضات، والحرارة على الحرارة، فلا يلزم من كون الوجود مفهومًا واحدًا مشتركًا بين الوجودات، كونه طبيعة نوعية، والوجودات أفرادًا متفقة الحقيقة واللوازم وإن فرضنا اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السواء، من غير أولية ولا أولوية، إلا أنه لما كان الواقع هو التشكيك وكان من دأب الحكيم المحقق سلوك طريق التحقيق ذكر في جواب استدلالات الإمام أن الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك، لأنه في العلّة أقدم منه في المعلول، وفي الجواهر أولى منه في العرض، وفي العرض القار كالسواد أشد منه في غير القار كالحركة، بل هو في الواجب أقدم وأولى وأشد منه في الممكن، والواقع على الأشياء بالتشكيك يكون عارضًا لها خارجًا عنها، لا ماهية لها أو جزء ماهية، لامتناع اختلافهما على ما سيأتي، فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات، بل لازمًا خارجًا يقع على ما تحته بمعنى واحد، ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة، ليمتنع اختلافها في العروض واللاعروض، وفي المبدئية للمكنات وعدم المبدئية إلى غير ذلك. والعجب أن الإمام قد اطلع من كلام الفارابي[2] وابن سينا[3] على أن مرادهم أن حقيقة الواجب وجود مجرد، هي محض الواجبية لاشتراك فيه أصلًا، والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه بأن

---

(١) الأعشى: هو الذي لا يبصر بالليل ويبصر بالنهار، والمرأة عشواء.

(٢) الفارابي: تقدمت ترجمته. (٣) ابن سينا: تقدمت ترجمته.

الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم أنها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك نحيل عليها، وهي أن الوجود إن اقتضى العروض أو اللاعروض تساوي الواجب والممكن في ذلك، وإن لم يقتض شيئًا منهما كان وجوب الواجب من الغير. وجملة الأمر أنه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة، فذهب إلى أنه لا بد من أحد الأمرين، إما كون اشتراك الوجود لفظيًا أو كون الوجودات متساوية في اللوازم.

منع تساوي وجودي الواجب والممكن في الماهية

(قال: فيزيد عليها ولا يستلزم زيادتها على ماهياتها).

دفع لما سبق إلى بعض الأوهام من أن الوجود إذا كان مشككًا كان زائدًا في الكل وهو المطلوب، حتى قالوا: إن اختلافه في العروض واللاعروض على تقدير التواطؤ محال، وعلى تقدير التشكيك تهافت، لاستلزامه العروض في الكل، فنقول: كلاهما فاسد.

أما الأول: فلما سبق من أن المتواطىء قد لا يكون ذاتيًا لما تحته بل عارضًا تختلف معروضاته بالحقيقة واللوازم.

وأما الثاني: فلأن كون الوجود مشككًا إنما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجودات، وهو غير مطلوب، والمطلوب، زيادة الوجودات الخاصة بها بأن يكون كل منها عارضًا لماهية قائمًا بها في العقل، وهو غير لازم، لجواز أن يكون أحد معروضات مفهوم موجود أو المشكك وجودًا قيومًا، أي قائمًا بنفسه مقيمًا لغيره، لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات وأما تعجب الإمام: بأن العرض الذي بلغ في الضعف إلى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية، لكونه أمرًا إضافيًا وهو الكون في الأعيان، كيف صار في حق الواجب ذاتًا مستقلًا بنفسه غنيًا عن السبب مبدأ لاستقلال كل مستقل؟ فأولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الإمام.

(قال: فإن قيل فتتباين الوجودات: قلنا: بمعنى عدم التصاديق غير محال، وبمعنى عدم المتشارك في مفهوم الكون غير لازم كأفراد الماشيء).

أي في إثبات المقدمة الممنوع لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الموجودات لزم التباين الكلي، بين الوجودات ضرورة أنها لا تشترك في ذاتي أصلًا، لامتناع تركب وجود الواجب، واللازم باطل، لما ثبت من اشتراك الوجود معنى.

قلنا: إن أريد بالتباين عدم صدق بعضها على البعض فلا نسلم استحالته، وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها، وإن أريد عدم التشارك في شيء أصلًا فلا نسل لزومه، وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة أو بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون، وذلك كأفراد إذ الماشيء من أنواع الحيوانات وأشخاصها يشترك في مفهوم الماشيء، من غير تصادق بينها.

أدلّة القائلين بكون الوجود نفس الماهية(١)

(قال: وذهب الشيخ إلى أن وجود كل شيء عينه، والاشتراك لفظي، لأنه لو أراد فقيامه إما بالمعدوم فيتناقض، أو بالموجودية فيدور، أو بوجود آخر فيتسلسل وأيضًا فهو إما معدوم فيتصف بنقيضه، ويتحقق في المحل ما لا تحقق له، أو موجود فيتسلسل.

(١) قال صاحب المواقف: المقصد الثالث: أن الوجود نفس الماهية أو جزؤها: في أن الوجود نفس الماهية أو جزؤها أو زائد عليها. وفيه مذاهب: أحدها للشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري، أنه نفس الحقيقة في الكل لوجوه: الأول لو كان زائدًا كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة، فكانت معدومة، فيلزم اتصاف المعدوم بالوجود وهو تناقض، والجواب من وجهين: النقض بسائر الأعراض الزائدة، والحل، وهو أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي، وكل منهما أمر ينضم إليها. الوجه الثاني: قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده في نفسه ضرورة، فلو كان الوجود صفة قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل الوجود لها وجود، ويلزم تقدم الشيء على نفسه، ويعود الكلام في ذلك الوجود وتتسلسل الوجودات إلى ما لا نهاية، ومع امتناعه فلا بد من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعًا. والجواب أن الضرورة في صفة وجودية هي غير الوجود. وأما الوجود فالضرورة تقضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم. الوجه الثالث: لو كان زائدًا لكان له وجود، وتتسلسل الوجودات، والجواب المنع، إذ قد يكون من المعقولات الثانية، وإن سلم فقد يكون وجود الوجود نفسه، وكذلك قدم القدم وحدوث الحدوث، وأمثاله، فإن كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه لكن ثبوته لنفسه ليس أمرًا زائدًا. وثانيها: مذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب وإن زاد في الممكن، إذ لو قام وجوده بماهيته لكان وجوده محتاجًا إليها، وإنها غيره، والمحتاج إلى الغير ممكن، فله علّة وهي ليست غير الماهية وإلا لكان وجود الواجب معلولًا لغيره. فهي الماهية والعلّة متقدمة، على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية على الوجود بالوجود وأنه محال لما مرّ من الوجوه. وأجيب عنه بأن العلّة متقدمة، وأما بالوجود فممنوع، قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة، فإنها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم، وليس ذلك بالوجود لما ذكرتم بعينه، وأيضًا فالأجزاء مقوّمة للماهية والمقوّم متقدم ضرورة، وإن قطعنا النظر عن الوجود لا يقال: هو تقدمه بالوجود، بل على تقدير حصول الوجود، لأن نقول فهذه الحيثية هي التقدم وأنها تلحقه لا باعتبار الوجود، وهو كاف في المنع. أجاب الحكماء بأن المفيد للوجود لا بد وأن يلاحظ العقل له وجودًا أولًا، والمستفيد للوجود لا بد وأن يلحظ له الخلو عن الوجود، والمقوّم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه. فالمنع مندفع، =

وأجيب عن الأول: بأن قيامه بالماهية من حيث هي. فإن قيل: فيقوم باللاموجود وهو أظهر في التناقض.

قلنا: بل بما لا يعتبر فيه الوجود والعدم وإن لم ينفك عن أحدهما. فإن قيل: فيتقارن أحدهما فيعود المحذور.

قلنا: القيام بها عقلي فيكفي حصولها في العقل من غير اعتباره، وإن اعتبر فلا تسلسل في الاعتبارات، وعن الثاني بأن وجود الوجود عينه، وإنما النزاع في غيره،

= والفرق بين صورة النزاع وما جعلتموه مستندًا للمنع بيّن، فلا يستلزم جوازه جوازه. وثالثها أنه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن فهٰهنا بحثان: الأول أنه زائد في الممكن لوجوه: الأول أن الماهية من حيث هي هي تقبل العدم وإلا ارتفع الإمكان، ومع الوجود تأباه، ولو كان نفس الماهية أو جزؤها لم تكن كذلك بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي، وأجيب بأنك إن أردت بقبول العدم إنها تثبت خالية عن الوجود فممنوع، وإن أردت ارتفاعها فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود لما قبلته، لأن الوجود نفسه يرتفع، لأنه إذا ارتفع الماهية فقد ارتفع وجودها أيضًا. الوجه الثاني: أنا نعقل الماهية كالمثلث مع الشك في وجودها. لا يقال الشك: إنما يتصوّر في وجودها الخارجي دون الذهني فإنه نفس التعقل. والكلام في الوجود المطلق لأنا نقول: تحقق الوجود الذهني لا يمنع الشك فيه، ولذلك اختلف فيه، ومَن أثبته أثبته ببرهان، وأيضًا فالماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني فيغايرها. وقد قال بعض الفضلاء: حاصل الدليل أنا نعلمه تصوّرًا ولا نعلمه تصديقًا، فلا ينتج إذ الوسط غير مكرر، وليس له ورود إذ الاستدلال بأنا نشك في ثبوته للماهية، ولا شيء من الماهية وجزئها مما يشك في ثبوته للماهية. الوجه الثالث: لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد حمله عليها، وكان قولنا: السواد موجود، كقولنا: السواد سواد، والموجود موجود. الوجه الرابع: أنه لو لم يكن زائدًا لكان إما نفسها أو جزؤها والأول باطل لأنه مشترك دونها، وكذا الثاني إذ لو كان جزءًا لكان أعم الذاتيات فكان جنسًا لها وتتمايز أنواعه بفصول هي أيضًا موجودة فيكون جنسًا لها، فلها فصول كذلك ويلزم التسلسل، وأنه محال إذ المركب لا بد له من الانتهاء إلى البسيط، والكثرة ولو غير متناهية لا بد فيها من الواحد، وأيضًا فالموجودات إما جوهر فلا يكون جزءًا للعرض، أو عرض فلا يكون جزءًا للجوهر. والجواب عرضًا عامًا للفصول كالجوهر. وقوله: الموجود إما جوهر أو عرض، قلنا: لا جوهر ولا عرض فإنهما من أقسام الموجود. والتحقيق أن هذه الوجوه إنما تفيد تغاير المفهومين دون الذاتين، والنزاع إنما وقع فيه، فإن عاقلاً لا يقول: مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل ما صدق عليه السواد وليس لهما هويتان متمايزتان، تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد بالجسم، وهو الحق، وإلا لكان للماهية هوية، مع قطع النظر عن الوجود فكان لها قبل الوجود وجود. وهو معنى كلام الشيخ وفحوى دليله. نعم لما أثبت الحكماء الوجود الذهني فإنهم وإن وافقوه في ذلك قالوا بأنه يغاير الحقيقة ذهنًا، فصرّح ابن سينا في الشفاء أنه من المعقولات الثانية، فليس في الأعيان عين هو وجود أو شيء إنما الموجود جواد أو إنسان وذلك كالحقيقة والتشخيص والذاتي والعرضي. فإذن النزاع راجع إلى النزاع في الوجود الذهني... (شرح المواقف ٢/ ١٢٧ ـ ١٥٥).

وتحقيقه أن بالوجود تتحقق الأشياء، فيكون تحققه بنفسه كحال الزمان مع التقدم والتأخر على أنه لا استحالة في كونه معدومًا).

احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية في الواجب والممكنات جميعًا بوجوه حاصلها: أنه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءًا منها بالاتفاق لكان زائدًا عليها قائمًا بها، قيام الصفة بالموصوف، وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في نفسهما، لأن ما لا كون له في نفسه لا يكون محلًا ولا في محل، وهذا بالنظر إلى الوجود والماهية ممتنع. أما في جانب الماهية فلأنها لو تحققت محلًا للوجود فتحققها إما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه، ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض، وإما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة، إلا أن هذا الوجود أيضًا عارض يقتضي سابقية وجود المعروض وأما في جانب الوجود فلأنه لو تحقق ـ والتقدير إن تحقق الشيء، أي وجوده زائد عليه ـ تسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية بأربعة أوجه.

الأول: أنه لو قام بها وهي بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم، وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم، وهو تناقض.

الثاني: أنه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات، فإن كان ذلك الوجود هو الوجود الأول لزم الدور، لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام ذلك الوجود بها، وإن كان غيره لزم التسلسل لأن هذا الوجود أيضًا عارض يقتضي سبق الماهية عليه بوجود آخر وهلم جرا.

قيل: هذا التسلسل مع امتناعه لما سيأتي من الأدلة، ولاستلزامه انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية، يستلزم المدعي، وهو كون الوجود نفس الماهية، لأن قيام جميع الموجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودًا لها غير عارض، وإلا لم يكن الجميع جميعًا وفيه نظر، لأنا لا نسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر، بل كل جميع فرضت معروضها بواسطة وجود آخر عارض، لأن معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات إلى وجود، لا يكون وراءه وجود، بينه وبين الماهية وجود آخر.

الثالث: أن وجود الشيء لو كان زائدًا عليه لما كان الوجود موجودًا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات، بل معدومًا، وفيه اتصاف الشيء بنقيضه وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتًا في محله.

الرابع: أنه لو قام بالماهية لكان موجودًا ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه، وامتناع أن يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه، فننقل الكلام إلى وجوده ويتسلسل، لأن التقدير أن وجود كل شيء زائد عليه، والتحقيق يقتضي رد الوجوه الأربعة إلى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم، في جانبي المعروض والعارض، على ما أوردناه في المتن.

الأول: أنه قام بالماهية. فالماهية المعروضة إما معدومة فيتناقض أو موجودة فيدور أو يتسلسل.

وتقرير الثاني: أن الوجود العارض إما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه، وإما موجود فيزيد وجوده عليه وتتسلسل الوجودات.

والجواب: إما إجمالًا فهو أن زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها إنما هو بحسب العقل، بأن يلاحظ كلًا منهما من غير ملاحظة الآخر، ويعتبر الوجود معنى له اختصاص ناعت بالماهية، لا بحسب الخارج بأن يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم، وتلزم المحالات، وإما تفصيلًا.

فعن الأول: أن قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض، ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور أو التسلسل.

فإن قيل: إن أريد بالماهية من حيث هي هي ما لا يكون الوجود أو العدم نفسها ولا جزءًا منها على ما قيل، فغير مفيد لأن العروض كافٍ في لزوم المحالات، وإن أريد ما لا يكون موجودًا ولا معدومًا لا بالعروض ولا بغيره، فالتناقض فيه أظهر لأن اللاوجود نقيض الوجود، بلا نزاع ولا اشتباه.

قلنا: المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم، وإن كان لا ينفك عن أحدهما في الخارج. فإن قيل: عدم الانفكاك عن أحدهما كافٍ في لزوم المحال، لأنه إن قارن العدم فيناقض، أو الوجود فيدور أو يتسلسل.

قلنا: قيام الوجود بالماهية أمر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود، تقدمًا ذاتيًا أو زمانيًا، فتلزم المحالات، بل غاية الأمر أنه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي، ولا استحالة فيه لجواز أن تلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي أو ذهني[1]، ويكون لها وجود ذهني لا بملاحظة العقل، فإن عدم الاعتبار غير

---

(١) الوجود الذهني: النار مثلًا لها وجود به تظهر عنها أحكامها، وتصدر عنها آثارها، من الإضاءة=

اعتبار العدم، وإن اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم التسلسل، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

وأما القائلون بنفي الوجود الذهني(١) فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الإطلاق، وإنما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية.

= والإحراق وغيرها، وهذا الوجود يسمى وجودًا عينيًا وخارجيًا، وأصيلاً، وهذا مما لا نزاع فيه، إنما النزاع في أن النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر، لا يترتب به عليها تلك الأحكام والآثار أو لا، وهذا الوجود الآخر يسمى وجودًا ذهنيًا وظليًا وغير أصيل.

(١) قال في المواقف: احتج مثبته (أي الوجود الذهني) وهم الحكماء بأمور: الأول: أنا نتصور ما لا وجود له في الخارج كالممتنع، واجتماع النقيضين، والعدم المقابل للوجود المطلق، ونحكم عليه بأحكام ثبوتية، وإنه يستدعي ثبوتها، إذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن، فإن قلت: لو صح هذا لصدق قولنا: المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه، وإنه تناقض، قلنا: يصدق سالبة بمعنى أنه ليس له بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه، لا بمعنى أن ثمة أمرًا يصدق عليه في نفس الأمر أنه معدوم مطلق وصفته أنه لا يعلم ولا يخبر عنه، أجاب عنه الإمام الرازي بمنع أنا نتصوّر ما لا وجود له، بل كل ما نتصوّره فله وجود غائب عنا، قائم بنفسه كما يقوله أفلاطون أو غيره كما يقوله الحكماء، فإن الصور مرتسمة عندهم في العقل الفعال، والجواب أن المرتسم فيها إن كانت الهويات لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وأنه سفسطة وإن كان هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني، إذ غرضنا إثبات نوع من التميّز للمعقولات هو غير التميّز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اختارها الذهن، أو لاحظها من موضوع آخر، الأمر الثاني من الأمور الدالّة على الوجود الذهني: من المفهومات ما هو كلي، وكل موجود في الخارج فهو مشخص. والأمر الثالث: لولا الوجود الذهني لم يكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع، والتالي باطل، فإنا إذا قلنا: الممتنع معدوم فلا نريد به أن للمتنع في الخارج معدوم فيه قطعًا، بل أن الأفراد المعقولة للممتنع من الأفراد المعقولة للمعدوم، وهذا بالحقيقة عائد إلى الأول. واحتجّ نافيه (أي الوجود الذهني) وهم جمهور المتكلمين بوجهين: أحدهما: لو اقتضى تصوّر الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارًا باردًا مستقيمًا معوجًا، وثانيهما: أن حصول حقيقة الجبل والسماء في ذهننا مما لا يعقل وأجاب عنه الحكماء بأن الحاصل في الذهن صورة وماهية، لا هوية عينية، والحار ما يقوم به هوية الحرارة، والذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء، وأما مفهوماتها الكلية فلا. لا يقال الحاصل في الذهن إن كان مساويًا لها عاد الإلزام، وإلا لم تكن هي حاصلة، لأنا نقول بالحاصل في الذهن نفس الماهية، وإنه ليس مساويًا للهوية. نعم ماهيتها ولا معنى للماهية إلا ذلك، فقولك: هل يساويهما أو لا خال عن التحصيل، وبالجملة فالصور الذهنية مخالفة للخارجية في اللوازم، وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي، فلم قلتم: إن الذهني كذلك؟ (شرح المواقف ٢/ ١٦٩ ـ ١٨٤).

وعن الثاني: أنا نختار أن الوجود موجود، ولا نسلم لزوم التسلسل وإنما يلزم لو كان وجوده أيضًا زائدًا عليه، وليس كذلك بل وجوده عينه وإنما النزاع في غيره، والأدلة إنما قامت عليه، وتحقيق ذلك أنه لما كان تحقق كل شيء بالوجود، فبالضرورة يكون تحققه بنفسه، من غير احتياج إلى وجود آخر يقوم به كما أنه لما كان التقدم والتأخر فيما بين الأشياء بالزمان كائنًا فيما بين أجزائه بالذات من غير افتقار إلى زمان آخر.

فإن قيل: فيكون كل وجود واجبًا إذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه.

قلنا: ممنوع فإن معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل، ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل للشيء إما من ذاته كما في الواجب، أو من غيره كما في الممكن، لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف الإنسان فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلًا، على أن في قولنا تحقق الأشياء بالوجود تسامحًا في العبارة، إذ الوجود نفس تحقق الأشياء لا ما به تحققها، والمعنى أن تحقق الأشياء يكون عند قيام الوجود بها عقلًا، واتحادها به هوية. أو نختار أن الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه، بمعنى صدقه عليه، لأن نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم، ولا اللاموجود، فغاية الأمر أنه يلزم أن الوجود ليس بذي وجود، كما أن السواد ليس بذي سواد، والأمر كذلك، ولا يلزم أيضًا أن يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه، لما عرفت من أن قيام الموجود بالماهية ليس بحسب الخارج، كقيام البياض بالجسم، بل بحسب العقل، فلا يلزم إلا تحققه في العقل وقد يجاب عن الأول بأنه منقوض بالأعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم، فإن قيامه إما بالجسم الأسود، فدور أو تسلسل واجتماع للمثلين، أو اللاأسود فتناقض، وهو ضعيف لأن قيامه بجسم أسود به لا بسواد قبله ليلزم محال، وطريانه على محل لا أسود يصير حال طريانه أسود من غير تناقض، ولا كذلك حال الوجود مع الماهية، لأن الخصم يدعي أن تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري، فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا محيص سوى المنع، والاستناد بأن ذلك إنما هو في العروض الخارجي، كسواد الجسم، وهذا ليس كذلك.

وعن الثاني: بأن الوجود ليس بموجود ولا معدوم، وهو أيضًا ضعيف لما سيأتي من نفي الواسطة.

التوفيق بين الآراء المتنازعة

(قال: فإن قلت لا خفاء مثلًا أن ليس مفهوم الوجود مفهوم الإنسان، وليس لفظ الوجود وما يرادفه من جميع اللغات موضوعًا بالاشتراك لمعانٍ لا تكاد تتناهى، واحتجاج الفريقين يشهد بأن النزاع في الوجود بمعنى الكون. وليس نائبًا عن أن الوجود كما يطلق على الكون يطلق على الذات على أن مفهوم الذات أيضًا معنى مشترك فما وجه هذا الاختلاف؟

قلت: مضمون أدلّة الجمهور أن ليس مفهوم الوجود مفهوم الماهية المتصفة به، وأدلّة الشيخ أن ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى، كالجسم مع البياض، فلا خلاف في أن الوجود زائد ذهنًا بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس، لا عينًا بأن يكون للماهية تحقق، ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر، حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول، كالجسم والبياض، فعند التحرير لا يبقى نزاع، ويظهر أن جعل الاشتراك لفظيًا مكابرة، ولا يتفرع على الوجود الذهني سوى أن للمثبت أن يقول زائد في العقل، وعلى النافي أن يقول عقلًا أو في التعقل وليس له نفي التغاير العقلي، والاشتراك المعنوي كما في سائر المفهومات الكلية سيما المنفية، فإن التعقل عندهم لا يقتضي الثبوت، ولهذا جرت كلمة الجمهور بينهم على أنه مشترك معنى زائد ذهنًا)[1].

يريد تحقيق مذاهب الشيخ وسائر المتكلمين والحكماء على وجه لا يخالف بديهة العقل فإن الظاهر من مذهب الشيخ أن مفهوم وجود الإنسان هو الحيوان الناطق مثلًا ولفظ الوجود في العربية ولفظ (هستي) في الفارسية إلى غير ذلك من اللغات مشترك بين معانٍ لا تكاد تتناهى من الموجودات ومن مذهب المتكلمين أن الوجود عرض قائم بالماهية قيام سائر الأعراض بمحالها. ومن مذهب الحكماء أنه كذلك في الممكنات، وفي الواجب معنى آخر غير مدرك للعقول، وجميع ذلك ظاهر البطلان، وذهب صاحب الصحائف[2] إلى أن منشأ الاختلاف هو إطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون، ومفهوم الذات، فمَن ذهب إلى أنه زائد على الماهية أراد به الكون، ومَن ذهب إلى أنه نفس الماهية أراد به الذات، فعند تحرير المبحث يرتفع الاختلاف وهذا فاسد.

---

(١) انظر الحاشية السابقة.

(٢) الصحائف: هو كتاب «الصحائف في الكلام» وهو على مقدمة وست صحائف وخاتمة، ومن شروحه «المعارف في شرح الصحائف» للسمرقندي، شمس الدين محمد، وشرحه البهشتي أيضًا بشرحين (كشف الظنون ٢/ ١٠٧٥).

أما أولًا: فلأن احتجاج الفريقين صريح في أن النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو بمعنى الكون.

وأما ثانيًا: فلأن مفهوم الذات أيضًا معنى واحد مشترك بين الذوات، واشتراك الوجود بين الوجودات من غير اشتراك لفظ، وتعدد وضع.

وأما ثالثًا: فلأن القول بأن ذات الإنسان نفس ذاته وماهيته مما لا يتصوّر فيه فائدة فضلًا عن أن يحتاج إلى الاحتجاج عليه فنقول: أدلّة القائلين بأن وجود الشيء زائد عليه لا يفيد سوى أن ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على أنه عرض قائم به قيام العرض بالمحل.

فإن هذا مما لا يقبله العقل وإن وقع في كلام الإمام وغيره، وأدلّة القائلين بأن وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى أن ليس للشيء هوية، ولعارضه المسمى بالوجود هوية أخرى، قائمة بالأولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على أن المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء. فإن هذا بديهي البطلان، فإذًا لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصوّر من المنصف، خلاف في أن الوجود زائد على الماهية ذهنًا، أي عند العقل وبحسب المفهوم والتصوّر بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية، والماهية دون الوجود لا عينًا، أي بحسب الذات والهوية بأن يكون لكل منهما هوية متميزة يقوم أحدهما بالأخرى كبياض الجسم، فعند تحرير المبحث وبيان أن المراد الزيادة في التصوّر أو في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين، ويظهر أن القول يكون اشتراك الوجود لفظيًا، بمعنى أن المفهوم من الوجود المضاف إلى الإنسان غير المفهوم من المضاف إلى الفرس، ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل، وذهب صاحب المواقف[١] إلى أن النزاع راجع إلى النزاع من الوجود الذهني[٢] فمن أثبته قال بالزيادة عقلًا. بمعنى أن في العقل أمرًا هو الوجود وآخر هو الماهية.

ومَن نفاه أطلق القول بأنه نفس الماهية، لأنه لا تغاير ولا تمايز في الخارج، وليس وراء الخارج أمر يتحقق فيه أحدهما بدون الآخر، فيتحقق التمايز وفيه نظر. لأنه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتبارات، والمعدومات، والممتنعات،

---

(١) صاحب المواقف: هو عبد الرحمٰن بن أحمد بن عبد الغفار البكري القاضي، عضد الدين الإيجي، تقدمت ترجمته في هذا الجزء.

(٢) انظر الحاشية صفحة ١٦٤، وانظر شرح المواقف ٢/ ١٥٥.

ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وإنما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة. فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني. نفي التغاير بين الوجود والماهية، في التصوّر بأن يكون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، ونفي الاشتراك المعنوي، بأن يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات، كما لا ينبغي تغاير مفهوم الفرس ومفهوم الإمكان لمفهوم الامتناع، ولاشتراك كل من ذلك بين الأفراد، بل غاية الأمر ألا يقولوا الوجود أمر زائد في العقل، والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه، بل يقولوا: زائد ومشترك عقلًا، وفي التعقل بمعنى أن العقل يفهم من أحدهما غير ما يفهم من الآخر، ويدرك منه معنى كليًا يصدق على الكل، ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على أن الوجود مشترك معنى، وزائد على الماهية. ذهنًا بالمعنى الذي ذكرنا.

الوجود زائد على الماهية ذهنًا في الممكن

(قال: هذا في الممكن، وأما في الواجب فعندنا[١] له حقيقة يزيد عليها وجودها الخاص ذهنًا، كما في الممكنات وعند الفلاسفة[٢] حقيقته الوجود الخاص القائم بالذات، المخالف بالحقيقة لسائر الموجودات، المعبّر عنه بالوجود البحت. والوجود بشرط لا إذ في الماهية مع الوجود شائبة التركيب، والاحتياج، ولا كذلك الوجود الخاص مع المطلق، فإنه كون خاص متحقق بنفسه قائم بذاته، غني في التحقق عن المطلق وغيره.

وإنما يقع المطلق عليه وقوع لازم خارجي غير مقوم ولا يتصوّر هذا في غير الوجود، لأن احتياجه في التحقق إلى الوجود ضروري، ومبنى هذا على أن الوجودات متخصصة متكثرة بأنفسها، مشتركة في عارض هو مفهوم الكون، كنور الشمس والسراج وبياض الثلج، والعاج[٣] ولكن لما لم يكن لها أسام خصوصة توهم أن تخصصها وتكثرها بمجرد الإضافة إلى المحال، كما في بياضات الثلوج).

يعني أن ما ذكر من عدم تحقق الخلاف في زيادة الوجود على الماهية ذهنًا، بمعنى كون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، وفي كونه نفسها عينًا بمعنى عدم

---

(١) عندنا: أي المتكلمين.

(٢) الفلاسفة: ويعبر المتكلمون عنهم بالحكماء.

(٣) كنور الشمس والسراج وبياض الثلج والعاج: فإن كلًا منها حصة مباينة لمقابلتها فكذا حصص الوجود هي متباينة في أنفسها وليست متحدة في أنفسها متباينة بإضافتها إلى محالها. وهذا أمر واضح لا يقول أحد بخلافه كما في سائر المشككات.

تمايزها بالهوية، إنما هو في الممكن، وأما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية، كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم بذاته ذهنًا وعينًا، من غير افتقار إلى فاعل يوجده، أو محل يقوم به في العقل، وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة، وإن كان مشاركًا لها في كونه معروضًا للوجود المطلق، ويعبرون عنه بالوجود البحت، وبالوجود بشرط، لا بمعنى أنه لا يقوم بماهية ولو في العقل، كما في وجود الممكنات وإنما ذهبوا إلى ذلك لاعتقادهم أنه لو كان له ماهية ووجود فإن كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل، وإن كان أحدهما لزم احتياجه، ضرورة احتياج الماهية في تحققها إلى الوجود، واحتياج الوجود لعروضه إلى الماهية ولو في العقل، وحين اعترض عليهم بأن الوجود الخاص أيضًا محتاج إلى الوجود المطلق، ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون العام. أجابوا بأنه كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل، قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والأسباب، مخالف لسائر الوجودات بالحقيقة وإن كان مشاركًا لها في وقوع الوجود المطلق عليها، وقوع لازم خارجي غير مقوم، وهذا لا يوجب التركيب ولا الافتقار. كما أنكم إذا جعلتموه ماهية موجودة فكونه أخص من مطلق الماهية والموجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتباري محض؟ وحين اعترض بأنه لم لا يجوز أن تكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها أمرًا غير الوجود...؟ أجابوا: بأن المتحقق بنفسه الغني عما سواه لا يجوز أن يكون غير الوجود لأن احتياج غير الموجود في التحقق إلى الوجود ضروري. وحين اعترض بأن الوجود مفهوم واحد لا يتكثر ولا يصير حصة حصة[1] إلا بالإضافة إلى الماهيات كبياض هذا الثلج وذاك، إذ لا معنى للمقيد دون المطلق مع قيد الإضافة. أجابوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص مخالفة وحقائق متكثرة بأنفسها، لا بمجرد عارض الإضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة، ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسًا لها، بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج، فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان

---

(١) الحصة: هي عبارة عن المفهوم الكلي باعتبار خصوصية ما. وقال المولوي عصام الدين: الحصّة لا تطلق في المتعارف إلا على الفرد الاعتباري الذي يحصله العقل من أخذ المفهوم الكلي مع الإضافة إلى معين، ولا تطلق على الفرد الحقيقي. وقيل: الحصة عبارة عن الطبيعة من حيث إنها مقيدة بقيد هو خارج عنها، وفي شرح الفصوص: الحصة عبارة عن تمام الحقيقة مكتنفة بالعوارض المشخصة. وبالجملة فالقيد في الحصة خارج عن الحقيقة وفي الفرد الحقيقي داخل فيها (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٦٧٩ ـ ٦٨٠).

في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج، بل كالكم[١] والكيف[٢] المشتركين في العرضية، بل الجوهر والعرض المشتركان في الإمكان والوجود، إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في أقسام الممكن، وأقسام العرض، وغير ذلك. توهم أن تكثر الوجودات وكونها حصة حصة إنما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك، وليس كذلك، والإنصاف أن ما ذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق في وجود الواجب والممكن ومحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض، ومثل وجود القار وغير القار، وأما في مثل وجود الإنسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا.

(قال: فإن قلت لو كان المطلق عارضًا لها لكان في كل منها حصة من مفهوم الكون كما هو شأن الأعراض العامة فتكون الحصة من مفهوم الكون زائدًا على ما هو حقيقة الواجب كما في الممكنات، ويلزم فيه وجودان معروض وعارض. وفي الممكن وجودان وماهية، وعلى هذا في الثلج بياضان، وهذا مما يكذبه العقل والحس. قلت: لا نزاع لهم في زيادة الحصة من مفهوم الكون على الوجود الخاص، الذي هو حقيقة الواجب، إذ لا فرق بين مفهوم الكون والحصص منه إلا بمجرد اعتبار الإضافة، وإنما نزاعهم في أن تكون له ماهية يزيد عليها الوجود الخاص في التعقل وثبوته وبعد القول بالتشكيك. فمغايرة الوجودات المخصص من مفهوم الكون ضروري لكن بحسب العقل دون الخارج، لما تقرر من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات، على أن الحصص من مفهوم العام صور عقلية لا تحقق لها في الأعيان، فلا يلزم للممكن وجودان، ولا في الأبيض بياضان).

---

(١) الكم: هو ما يقبل التجزؤ والمساواة والتفاوت لذاته، وهو ينقسم إلى:
١ ـ الكم المتصل: وهو كل مقدار يوجد لأجزائه حد مشترك يتلاقى عنده طرفاه، كالنقطة للخط، والخط للسطح، والآن الفاصل للزمان الماضي والمستقبل.
٢ ـ الكم المنفصل: وهو الذي لا يوجد لأجزائه لا بالقوة ولا بالفعل شيء مشترك يتلاقى عنده طرفاه كالعدد. (معيار العلم في المنطق للإمام الغزالي ص ٣٠٧).

(٢) الكيف: هو هيئة قارة في الجسم لا يوجب اعتبار وجوده فيه نسبة للجسم إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه. والهيئة بمعنى العرض، والمراد بالقارّة الثابتة في المحل، فخرج بقولهم: هيئة قارة: الحركة والزمان والفعل والانفعال. والكيف: اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف؟ كما أن الكم: اسم لما يجاب به عن السؤال بكم؟ (معيار العلم في المنطق ص ٣٠٩، كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٩٦).

لما لاح من كلام الفارابي[١] وابن سينا[٢]، أن حقيقة الواجب وجود خاص، معروض للوجود العام المشترك المقابل للعدم على ما لخصه الحكيم المحقق. اعترض الإمام بأن فيه اعترافًا بكون وجود الواجب زائدًا على حقيقته، وبأنه يستلزم كون الواجب موجودًا بوجودين مع أنه لا أولوية لأحدهما بالعارضية، وقد سبق أن النزاع في الوجودات الخاصة لا المطلق، ولما كان معنى صدق الوجود المطلق على الوجودات الخاصة أن في كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو الكون في الأعيان. صرح بعض مَن حاول تلخيص كلام الحكماء بأن الحصة من مفهوم الكون في الأعيان زائد على الوجود المجرد المبدىء للممكنات، الذي هو نفس ماهية الواجب، فتأكد الاعتراض بأن الوجود الخاص الذي هو الحصة من مفهوم الكون زائد على حقيقة الواجب، كما في الممكنات، ويلزم منه أن يكون في الواجب وجودان عارض ومعروض، وفي الممكن كالإنسان مثلًا ماهية هو الحيوان الناطق، ووجود هو الحصة من مفهوم الكون، وأمر ثالث هو ما صدق عليه الوجود، وهو عارض للماهية معروض للحصة، وهذا مما لم يقل به أحد ولم يقم عليه دليل، وإذا اعتبر هذا في بياض الثلج لزم أن يكون فيه بياض عارض هو الحصة من مفهوم البياض، وآخر معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص.

والجواب: أن معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما، لا ما صدق هو عليه من الوجودات المتخالفة، وكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة. كيف وقد اتفقوا على أن حقيقة الواجب غير معلومة، ومفهوم الكون معلوم بل بديهي، وكذا قيد الوجوب مثلًا، وإنما النزاع في أن يكون لوجود الخاص ماهية مغايرة له بحسب المفهوم، كما في الممكنات وإذا تقرر أنه لا معنى للحصة من مفهوم العام إلا نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما، فكل مَن قال بكون الوجود مقولًا على الوجودات بالتشكيك وأن المقول بالتشكيك لا يكون ماهية أو جزء ماهية لما تحته بل عارضًا، فقد قال: ـ بأن في الممكن أمرًا وراء الماهية، والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذي به تحققه في الأعيان، بل نفس تحققه، وكل دليل على ذلك فقد دلّ على هذا إلا أن هذا التغاير إنما هو بحسب العقل لا غير، فليس في الخارج للإنسان مثلًا أمر هو الماهية وآخر هو الوجود فضلًا عن أن يكون هناك وجودان على أنا لو فرضنا كون وجوده زائدًا على الماهية بحسب الخارج أيضًا كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك، لأن مفهوم العام أو الحصة منه صورة عقلية محضة ولو سلم فاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضروري، فمن أين يلزم في الإنسان وجودان وفي الثلج بياضان؟

---

(١) الفارابي: تقدمت ترجمته.
(٢) ابن سينا: تقدمت ترجمته.

حقيقة الواجب هو مطلق الوجود

(وقال: ثم إن جمعًا من المتفلسفة والمتصوفة، توهموا أن في الوجود الخاص مع المطلق أيضًا شائبة التركيب والاحتياج[١]، فذهبوا إلى أن حقيقة الواجب هو مطلق الوجود، وأنه ليس معنى كليًا يتكثر إلى الجزئيات، بل واحد بالشخص[٢] موجود بوجود هو نفسه، وإنما التكثر في الموجودات بواسطة الإضافات، ومعنى قولنا الواجب موجود أنه الوجود، والممكن موجود، أنه ذو الوجود بمعنى أن له نسبة إلى الواجب، وادعوا أن قول الحكماء هو الوجود البحت وبشرط لا رمز إلى ذلك، وهذا قولهم الوجود خير محض لا يعقل له ضد ولا مثل ولا جنس ولا فصل، وأنت خبير بأن هذا ينافي تصريحهم بأنه من المحمولات العقلية، لامتناع استغنائه عن المحل، وحصوله فيه خارجًا عن المعقولات الثانية، إذ ليس في الأعيان ما هو وجود بل إنسان وسواد مثلًا، وأنه ينقسم إلى الواجب والممكن، والقديم والحادث، وأنه يتكثر بتكثير الموضوعات الشخصية والنوعية[٣] والجنسية[٤] وأنه يقال على الوجودات بالتشكيك ووجوه فساد هذا الرأي أصولًا وفروعًا أظهر من أن يخفى وأكثر من أن يحصى).

قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة، أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق، تمسكًا بأنه لا يجوز أن يكون عدمًا أو معدومًا، وهو ظاهر ولا ماهية موجودة أو مع الوجود، لما في ذلك من الاحتياج والتركيب، فتعين أن يكون وجودًا وليس هو الوجود الخاص، لأنه إن أخذ مع المطلق فمركب، أو مجرد المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق، وضرورة أنه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود، وحين أورد عليهم أن الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج، وله أفراد كثيرة، لا تكاد تتناهى، والواجب موجود واحد لا تكثر فيه، أجابوا بأنه واحد شخصي موجود بوجود هو

---

(١) التركيب والاحتياج: التركيب لغة الجمع، وعرفًا مرادف التأليف وهو جعل الأشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد. ولا تعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم والتأخير، بخلاف التأليف فإنه تعتبر فيه المناسبة بين الأجزاء لأنه مأخوذ من الألفة. والتركيب عند النحاة مقابل الإفراد، وكذلك عند المنطقيين، وقال المنطقيون: المفرد هو اللفظ الموضوع الذي لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٤٢٣، ٢/ ١٦٠٩). وقوله: توهموا أن في الوجود الخاص مع المطلق أيضًا شائبة التركيب والاحتياج: أي توهموا أن في الوجود الخاص مع المطلق تركيبًا، كما توهم الحكماء أن في الوجود مع الماهية تركيبًا.

(٢) بل واحد بالشخص: أي لا يقبل التعدد بوجه أصلًا.

(٣) الموضوعات النوعية: كوجود الإنسان والحيوان.

(٤) الموضوعات الجنسية: كوجود الحيوان والنبات.

نفسه، وإنما التكثر في الموجودات فبواسطة الإضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فإنه إذا نسب إلى الإنسان حصل موجود، وإلى الفرس فموجود آخر، وهكذا. وعلى هذا فمعنى قولنا: الواجب موجود أنه وجود، ومعنى قولنا: الإنسان أو الفرس أو غيره موجود أنه ذو وجود، بمعنى أن له نسبة إلى الواجب وهذا احتراز عن شناعة التصريح بأن الواجب ليس بموجود، وأن كل وجود حتى وجود القاذورات واجب، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا، وإلا فتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهومًا كليًا لا تحقق له إلا في الذهن ضروري، وما توهموا من احتياج الخاص إلى العام باطل، بل الأمر بالعكس، إذ لا تحقق للعام إلا في ضمن الخاص. نعم إذا كان العام ذاتيًا للخاص يفتقر هو إليه في تعقله، وأما إذا كان عارضًا فلا. وما ذكروا من أنه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فيمتنع ارتفاعه، أي عدمه فيكون واجبًا. فمغالطة. وإنما يلزم الوجوب لو أثبت القائلون امتناع العدم لذاته، وهو ممنوع، بل لأن ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض أفراده الذي هو الواجب، كسائر لوازم الواجب، مثل الماهية[١] والعلية[٢] والقابلية[٣] وغير ذلك. فإن قيل: بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه. قلنا: الممتنع

(١) أهم ما شغل الفلاسفة والمتكلمين العرب هو العلاقة بين الوجود والماهية، وذلك لاتصالها المباشر بفكرة الخلق. . . ولقد أدرك المتكلمون في الإسلام ما ينطوي عليه التوحيد بين الماهية والوجود، من تعارض مع فكرة «الخلق»، التي تنبني عليها العقيدة الدينية، ولذلك فصلوا بينهما، وقالوا بإمكانية خلو الماهية من صفة الوجود، فالله يعلم ماهية الأشياء قبل أن توجد مثلما يعلم النجار ماهية الكرسي قبل أن يصنعه، والنتيجة أن الماهية سابقة للوجود عندهم (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٧٢٣ ـ ٧٢٤).

(٢) العلية: العلة هي كلُّ ذاتٍ، وجود ذات آخر إنما هو بالفعل من وجود هذا الفعل، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل. والعلّة تطلق على أربعة معانٍ: الأول: ما منه بذاته الحركة، وهو السبب في وجود الشيء: كالنجار للكرسي، والأب للصبي، وتسمى العلّة الفاعلة. الثاني: ما لا بد من وجوده لوجود الشيء، مثل الخشب للكرسي ودم الطمث والنطفة للصبي، وتسمى العلّة المادية. الثالث: الصورة، وهي تمام كل شيء، أي ما بحصوله يتم الشيء كصورة السرير من السرير، وصورة البيت من البيت، وتسمى العلة الصورية. الرابع: الغاية الباعثة أولًا، المطلوب وجودها آخرًا، أي الموجود عقيب الشيء، كالسكن للبيت. وتسمّى العلّة الغائية. (معيار العلم في المنطق ص ٢٤٧).

(٣) القابلية: عند الحكماء والمتكلمين يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين، أحدهما: مطلق إمكان الاتصاف بأمر سواء كان وجود الموصوف متقدمًا على وجود الصفة بالزمان أو لا، وحاصله الإمكان الذاتي. والثاني: الانفعال التجددي ويقال له: القوة والاستعداد أيضًا، وهو عبارة عن إمكان اتصاف شيء بصفة لم يحصل له بعد مع وجود حالة يحصل بها. (كشف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٠١).

اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطأة[١] مثل قولنا: الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا: الوجود معدوم، كيف وقد اتفق الحكماء على أن الوجود المطلق من المعقولات الثانية، والأمور الاعتبارية، التي لا تحقق لها في الأعيان. ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق، وأن في مواضع من كلام الحكماء رمزًا إلى هذا المعنى، منها قولهم: الواجب هو الوجود البحت، والوجود بشرط، لا أي الوجود الصرف، الذي لا تقييد فيه أصلًا. ومنها قولهم: الوجود خير محض، لأن الشر نفسه، إنما هو عدم وجود أو عدم كمال الموجود من حيث إن ذلك العدم غير لائق به، أو غير مؤثر عنده.

فالوجود بالقياس إلى الشيء العادم كماله قد يكون شرًا، لكن لا لذاته، بل لكونه مؤديًا إلى ذلك العدم، فحيث لا عدم لا شر قطعًا، فالوجود البحت خير محض، لأن الشر في نفسه لا يعقل له ضد، ولا مثل. أما الضد فلأنه يقال عند الجمهور لموجود مساوٍ في القوة لموجود آخر ممانع له.

والوجود وإن فرضنا كونه موجودًا بمعنى العروضية للوجود فلا يتصوّر أن يمانعه شيء من الموجودات، وعند الخاص لما شارك شيئًا آخر في الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه، والموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال، ولا يتصوّر ذلك للوجود إذ لا تقوم لشيء بدونه، ولو سلم فلا يتصوّر وجودي يعاقبه[٢] ولا يجامعه[٣] ومنها قولهم: الوجود ليس له جنس ولا فصل، لأنه بسيط لا جزء له عينًا ولا ذهنًا، وإلا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود الكل في الخارج، إن كان التركب خارجيًا، وفي الذهن إن كان ذهنيًا، ولأن جزءه وإن كان وجودًا موجودًا لزم تقدم الشيء على نفسه، وإن كان عدمًا أو معدومًا لزم تقدم الشيء بنقيضه، ولأن الجنس يجب أن يكون أعم ولا أعم من الوجود إذ ما من شيء إلا وله وجود، وفي بعض المقدمات ضعف لا يخفى، ولو سلم فغاية الأمر اتصاف كل من الوجود الواجب بهذه المعاني، ولا إنتاج عن الموجبتين في الشكل الثاني. وتحقيقه أن لزوم هذه الأمور للوجود لا يوجب كونه الواجب ما لم تتبين مساواتها للملزوم. ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق ينافي تصريحهم بأمور منها: أن الوجود المطلق من المحمولات العقلية، أي الأمور التي يمتنع استغناؤها عن المحل عقلًا ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج

---

(١) المواطأة: يقال: واطأه على الأمر مواطأة، وافقه.

(٢) يعاقبه: أي يأتي في عقبه، ويقال: جئت في عقبه: إذا جئت وقد بقيت منه بقية.

(٣) يجامعه: أي يأتي معه، وجامعه على أمر كذا: أي اجتمع معه.

كالإمكان والماهية بخلاف مثل الإنسان فإنه مستغنٍ عن المحل[١]، ومثل البياض فإن قيامه بالمحل خارجي ومنها أنه من المعقولات الثانية أي العوارض التي تلحق المعقولات الأولى، من حيث لا يحاذي بها أمر في الخارج، كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية، لأنها أمور تلحق حقائق الأشياء عند حصولها في العقل. وليس في الأعيان شيء هو الوجود أو الذاتية أو العرضية مثلًا. وإنما في الأعيان الإنسان والسواد مثلًا وهٰهنا نظر من جهة أن ما انساق إليه البيان هو أن وجودات الأشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وكان الكلام في الوجود المطلق، ومنها أنه ينقسم إلى الواجب والممكن، لأنه إن كان مفتقرًا إلى سبب فممكن وإلا فواجب، وإلى القديم والحادث، لأنه إن كان مسبوقًا بالغير أو بالعدم فحادث وإلا فقديم، ومنها أنه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية، كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الإنسان والفرس، والجنسية كوجود الحيوان والنبات.

فإن قيل: الموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصوّر ذلك للوجود.

قلنا: المراد هٰهنا ما يقابل المحمول، وهو الذي يحمل عليه الوجود بالاشتقاق، ولو سلم فالقيام هٰهنا عقلي، والماهية تلاحظ دون الوجود، وهذا معنى استغنائه عن العارض، وإن كان لا ينفك عن وجود عقلي، وظاهر هذا الكلام أن وجودات الممكنات إنما هي نفس الوجود المطلق، تكثرت بالإضافة إلى المحل، وليست أمورًا متكثرة متخصصة بأنفسها معروضة له، وكان المراد أن الوجود المطلق يتكثر ما صدق هو عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات، ومنها أنه مقول على الوجودات بالتشكيك، كما سبق. وجميع ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس. وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبني على أصول فاسدة، مثل كونه واحدًا بالشخصي موجودًا في الخارج، ممتنع العدم لذاته، ومستلزم لبطلان أمور اتفق العقلاء عليها، مثل كونه أعرف الأشياء مشتركًا بين الوجودات مقولًا عليها بالتشكيك معدودًا في ثواني المعقولات، وكون الواجب مبدأ لوجود الممكنات متصفًا بالعلم والقدرة والإرادة والحياة، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وغير ذلك بما وردت به الشريعة[٢].

---

(١) المحل: هو ظرف من الحلول، وهو عند الحكماء منحصرٌ في الهيولى والموضوع (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٤٩٠).

(٢) الشرع: ما شرع الله تعالى لعباده من الأحكام التي جاء بها رسول الله ﷺ، سواء كانت متعلقة بكيفية عمل وتسمّى فرعية وعملية، ودوّن لها علم الفقه، أو بكيفية الاعتقاد وتسمّى أصلية واعتقادية، =

اختلاف العقلاء في الوجود هو جزئي أو كلي؟

(قال: وما أعجب حال الوجود أطبقوا على أنه بديهي لا أعرف منه، ثم اختلفوا في أنه جزئي أو كلي، واجب أو ممكن. عرض أو لا عرض. ولا جوهر موجود أو اعتباري لا تحقق له في الأعيان. أو واسطة، وأفراده عين الماهيات أو زائدة ولفظه مشترك، أو متواطىء، أو مشكك).

يتعجب من اختلافات العقلاء في أحوال الوجود ومع اتفاقهم على أنه أعرف الأشياء مع أن الغالب من حال الشيء أن تتبع ذاته في الجلاء والخفاء، فمنها اختلافهم في أنه جزئي أو كلي. فقيل: جزئي حقيقي لا تعدد فيه أصلًا. وإنما التعدد في الموجودات بواسطة الإضافات، حتى إن قولنا: وجود زيد أو وجود عمرو، بمنزلة قولنا: إلٰه زيد وإلٰه عمرو. والحق أنه كلي. والوجودات أفراده، ومنها اختلافهم في أنه واجب أو ممكن. فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين إلى أنه واجب على ما ذكرنا، وذلك هو الضلال البعيد.

ومنها اختلافهم في أنه عرض أو جوهر، أو ليس بعرض ولا جوهر، لكونهما من أقسام الممكن الموجود. وهذا هو الحق. وفي كلام الإمام ما يشعر أنه عرض. وبه صرّح جمع كثير من المتكلمين، وهو بعيد جدًا لأن العرض ما لا يتقوّم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في تقدمه... ولا يتصوّر استغناء شيء في تقدمه وتحققه عن الوجود، ومنها اختلافهم في أنه موجود أو لا فقيل: موجود بوجود هو نفسه. فلا يتسلسل. وقيل: بل اعتباري محض لا تحقق له في الأعيان إذ لو وجد فإما أن يوجد بوجود زائد فيتسلسل. أو بوجود هو نفسه فلا يكون إطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الأشياء بمعنى واحد، لأن معناه في الوجود أنه الوجود، وفي غيره أنه ذو الوجود، ولأنه إما أن يكون جوهرًا فلا يقع صفة للأشياء، أو عرضًا فيتقوم المحل دونه، والتقوم بدون الوجود

= ودوّن لها علم الكلام، ويسمى الشرع أيضًا بالدين والملّة، فإن تلك الأحكام من حيث إنها تُملي وتكتب ملّة، ومن حيث إنها مشروعة شرعٌ، فالتفاوت بينها بحسب الاعتبار لا بالذات، إلا أن الشريعة والملّة تضافات إلى النبيّ ﷺ وإلى الأمة فقط استعمالاً، والدين يضاف إلى الله تعالى أيضًا، وقد يعبّر عن الشرع أيضًا بعبارة أخرى فيقال: هو وضع إلٰهي يسوق ذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، وهو ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم. والشرع عند أهل السنّة ورد مُنشأ للأحكام، وعند أهل الاعتزال ورد مجيزًا لحكم العقل ومقررًا له لا منشأ، وقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]. وعن ابن عباس: الشرعة ما ورد به القرآن، والمنهاج ما وردت به السنّة... (كشاف اصطلاحات الفنون ١/١٠١٨ ـ ١٠١٩).

محال، ولأن ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية من أنا نعقل الماهية ونشك في وجودها جار، بعينه في وجود الوجود فإنا نعقل الوجود ونشك في وجوده فلو وجد لكان وجوده زائدًا وتسلسل. وبهذا يتبين بطلان ما ذهب إليه الفلاسفة من أن ماهية الواجب نفس الوجود المجرد. وذلك لأنا بعد ما نتصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده في الأعيان، فيكون وجوده زائدًا ويتسلسل، ولا محيص إلا بأن الوجود المقول على الوجودات اعتبار عقلي، كما سبق. وقيل: الوجود ليس بموجود ولا معدوم، بل واسطة على ما سيأتي. ومنها اختلافهم في أن الوجودات الخاصة نفس الماهيات أو زائدة عليها كما سبق.

ومنها اختلافهم في أن لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الأشعري، أو متواطىء يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه أصلًا، أو مشكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون. لكن لا على السواء. وهو الحق.

المبحث الثالث

تقسيم الوجود عينيًا وذهنيًا ولفظيًا وخطيًا[١]

المبحث الثالث: الوجود يتناول عينيًا، وذهنيًا، ولفظيًا، وخطيًا. والأول: متأصل[٢] يكون الموجود به حقيقة الشيء.

والثاني غير متأصل[٣] بمنزلة الظل من الجسم، يكون الموجود به صورة الشيء. والأخيران مجازيان، يكون الموجود بهما اسم الشيء وصورة اسمه. ولكل لاحق دلالة على السابق، إلا أن الأولى عقلية، لا يختلف فيها الطرفان، والأخريان وضعيتان يختلف في أولاهما الدال فقط.

(١) تقسيم الوجود عينيًا وذهنيًا ولفظيًا وخطيًا: قال الإمام الغزالي في معيار العلم في المنطق ص ٤٧: الوجود للشيء وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في الألفاظ، ووجود في الكتابة، فالكتابة دالّة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان.

(٢) الأول متأصل: أي الوجود العيني متأصل لتقدمه في الثبات والتحقق والاتفاق عليه، وسمي عينيًا لاقتضائه ظهور حقيقة صاحبه في العيان.

(٣) الثاني غير متأصل: أي الوجود الذهني غير ثابت في الحقائق العيانية التي هي الأصل في العلوم وفي المدارك.

وفي ثانيهما الطرفان جميعًا[١] على مراتب كثيرة أعلاها: الوجود في الأعيان، وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذي به تحقق ذات الشيء وحقيقته بل نفس تحققها ثم الوجود في الأذهان وهو وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم، يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى أنها لو تحقق في الخارج لكانت ذلك الشيء، كما أن الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر، ثم الوجود في العبارة ثم في الكتابة وهما من حيث الإضافة إلى ذات الشيء وحقيقته مجازيان، لأن الموجود من زيد في اللفظ صوت موضوع بإزائه، وفي الخط نقش موضوع بإزائه اللفظ الدال عليه، لا ذات زيد ولا صورته.

نعم. إذا أضيف إلى اللفظ الموضوع بإزائه أو النقش الموضوع بإزاء ذلك اللفظ كان وجودًا حقيقيًا، من قبيل الوجود في الأعيان، ولكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق، فللذهني على العيني، وللفظي على الذهني، وللخطي على اللفظي، فتحقق ثلاث دلالات. أولاها: عقلية محضة: لا يختلف فيها بحسب اختلاف الأشخاص والأوضاع الدال ولا المدلول، إذ بأي بفظ عبر عن السماء. فالموجود منها في الخارج هو ذلك الشخص وفي الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له، والأخريان أعني دلالة اللفظ على الصورة الذهنية. ودلالة الخط على اللفظ وضعيتان يختلف في الأولى منهما الدال بأن تعين طائفة لفظًا كالسماء، وطائفة أخرى لفظًا آخر كما في الفارسية وغيرها، لا المدلول لأن الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات، وتختلف في الثانية: أعني دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعًا، واختلاف الدال لا يختص بحالة اختلاف المدلول، بل قد يكون مع اتحاده كلفظ السماء، يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة. فإن قيل:

معنى الدلالة[٢]: كون الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر، فإذا اعتبرت فيما بين

---

(١) وفي ثانيهما الطرفان جميعًا: أي يصح اختلافهما معًا بل ويقع باعتبار أن المدلول الذي هو اللفظ الموضوع يجوز أن يختلف بكثرة الأوضاع، كما وضع لمعنى الأسد لفظ الهزبر والأسد مثلًا في لغة واحدة.

(٢) الدلالة: هي أن يلزم من العلم بالشيء علم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول، فإن كان الدال لفظًا كانت الدلالة لفظية، وإن كان غير ذلك كانت الدلالة غير لفظية، وكل واحدة من اللفظية وغير اللفظية تنقسم إلى عقلية وطبيعية ووضعية، وتنقسم الدلالة اللفظية والوضعية إلى:

أ ـ دلالة الالتزام: وهي دلالة اللفظ على لازم معناه، كدلالة لفظ «السقف» على «الحائط».

ب ـ دلالة التضمين: وهي دلالة اللفظ على جزء ما وضع له، ضمن دلالته على تمام ما وضع له، =

الصور الذهنية، والأعيان الخارجية، لا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها، كان بمنزلة أن يقال: يحصل من حصول الصور حصول الصور.

قلنا: المراد أنه إذا حكم على الأشياء كان الحاصل في الذهن هو الصور، ويحصل منها الحكم على الأعيان الخارجية. فإنا إذا قلنا: العالم حادث، فالحاصل في الذهن صورة العالم وصورة الحدوث، وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج فإن قيل نحن قاطعون بأن المواضع إنما عين الألفاظ، بإزاء ما نعقله من الأعيان، وللدلالة عليها ولهذا يقول بالوضع والدلالة مَن لا يقول بالصور الذهنية في الخارج.

فإن قيل: نحن نعلم إذا لم يكن للمعقول وجود في الخارج، كان المدلول هو نفس الصورة عند مَن يقول بها كالمعدوم والمستحيل.

قلنا: مبني هذا الكلام على إثبات الصور الذهنية، فإنه مما يكاد يقضي به بديهة العقل. ولما كان عند سماع اللفظ ترتسم الصورة في النفس، فيعلم ثبوت الحكم لما في الخارج، جعلوا الخارج مدلول الصورة، والصورة مدلول اللفظ، وأما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر، والحكمة فيه قلة المؤونة، حيث اكتفى بحفظ صور متعددة تترتب بترتب الحروف في الألفاظ، من غير احتياج إلى أن يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة.

الاستدلال على إثبات الوجود الذهني[(١)]

(قال: ويستدل على تحقق الذهني: بأن نحكم إيجابًا على ما لا ثبوت له، في الخارج، كالممتنعات[(٢)] مع استحالة الإثبات لما لا ثبوت له، وبأن نجد من المفهومات ما هو كلي يمتنع بكليته في الخارج. ومن القضايا حقيقية لا يقتصر الحكم فيها على الموجود في الخارج، واعترض بأنه يكفي في الإيجاب تميز الموضوع عند العقل، وهو معنى التعقل فيرجع الكل إلى أن الفهم والتعقل، يقتضي الثبوت في العقل وفيه النزاع.

= كدلالة لفظ «البيت» على «الحائط».

ج ـ دلالة المطابقة: وهي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، كدلالة لفظ «الحائط» على «الحائط» (معيار العلم في المنطق ص ٤٣).

(١) انظر ما قاله صاحب المواقف. شرح المواقف ٢/ ١٦٩ ـ ١٨٤. وقد تقدم قوله في حاشية قبل قليل.

(٢) الممتنعات: كالجمع بين الضدين، كأن تقول: الجمع بين الضدين مفهوم كلي، وشريك الإله تعالى ممتنع وثبوت النقيضين في شيء واحد محال.

والجواب: أن اقتضاء التعقل والتميز إضافة بين العاقل والمعقول ضروري، ولا تعقل الإضافة إلى النفي السرف، بل لا بد من ثبوت ما وإذ ليس في الخارج ففي العقل.

فإن قيل: يجوز أن يقوم بنفسه، كالمثل المجردة(١) لأفلاطون(٢) والمعلقة(٣) لغيره، أو ببعض المجردات كصور الكائنات بالعقل الفعال عند الفلاسفة.

---

(١) ترتبط فلسطة المثل مباشرة بفلسفة أفلاطون خصوصًا برأيه في نظرية المعرفة وبرأيه في الأخلاق والقيم الأخلاقية، وتشكل نظريته ردًا مباشرًا على آراء هيراقليطس الذي أنكر إمكانية التوصل إلى معرفة كاملة، كون العارف لا يستطيع التعامل إلا مع مبادىء ثابتة، وكذلك على السفسطائيين الذين جعلوا المعرفة أمرًا يتعلق بشخص العارف وحده، وهي بالتالي معرفة لا يمكن تبليغها أو تعميمها، لذلك صارت الأخلاق بنظرهم عبارة عن ممارسات قد تصح بالنسبة لهذا الشخص إلا أنها غير مقبولة من الشخص الآخر، وبالتالي فهي أخلاق لا تستند إلى مثل عليا يمكن اعتناقها أو تربية الناشئة عليها، من هذا الواقع الفكري انطلق أفلاطون ووضع نظريته في المثل. اعتبر أفلاطون أن علمنا أو معرفتنا بالأشياء المحسوسة لا يمكن أن تكون معرفة كاملة لأنها تتعلق بما هو متغير، ومع ذلك نطلق أحكامًا ونقارن أشياء بأخرى، وذلك بالطبع لأمور مشتركة تجمع بين الأشياء المتغيرة، فالجامع بين أفراد البشر على اختلاف هيئاتهم ومشاربهم وصفاتهم هو اشتراكهم في صفة عامة هي صفة الإنسانية التي تجعل من هذا الفرد أو ذلك إنسانًا، وفي أحكامنا نقول إن هذه اللوحة جميلة، والزهرة جميلة والفتاة جميلة، فهل يكون ذلك إلا بمشاركة كل هذه الأحكام في معنى خاص يضمها، وهو الجمال، كذلك حين ننعت هذا العمل بالخير والفضيلة فهل يكون ذلك لولا مشاركة العمل بصفة الخير أو غيرها من فضائل. من هنا استنتج أفلاطون وجود معانٍ شاملة أو كليات تعم الموجودات ولا تقتصر في وجودها على موضوع واحد محدد وإلا لما أمكن تعميمها. هذه الكليات ليست مجرد تجريد يتم استخلاصه من الموجودات بل هي معانٍ مستقلة موجودة بذاتها، قديمة ثابتة كاملة، والمعرفة اليقينية هي معرفة بالكليات، أي بحقائق الموجودات، بهذه المعاني أو المثل، فيما المعرفة الحسية لا تتعدى الظن أو التخمين. توازي المثل برأي أفلاطون، الأجناس العليا التي يعم وجودها الأفراد، إلا أن هذه الأجناس هي كذلك جواهر قائمة بذاتها، وهذا ما يعطيها صفة الثبات وعدم التغيير، وهي بالتالي أزلية لا يعتريها التغير أو الفساد. أما طريقة التوصل لهذه المثل أو إدراكها فذلك يتم بواسطة النفس، فالنفس مثال الجسم وهي بذلك تشارك المثل في وجودها في عالمها الخاص حيث تسنى لها التعرف لما يماثلها من مثل أي لماهيات الأشياء، ورغم هبوطها إلى عالم المادة وحلولها في الجسم (لذنب اقترفته كما يقول أفلاطون) فهي تتذكر على الدوام عالمها الأصلي، وبذلك تتم معرفتها بالأشياء. المعرفة إذن هي تذكُّر، وبالمعرفة ترتفع النفس عن المحسوس لتعيد اتصالها بعالمها الحقيقي (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٧٢٨ ـ ٧٢٩).

(٢) أفلاطون: ولد في أثينا سنة ٤٢٧ قبل الميلاد، في أسرة عريقة، تعلم الشعر والحكمة، وفي سنة ٣٧٠ قبل الميلاد سافر إلى إيطاليا، وهناك تعرّف على الفيثاغوريين ودرس مذهبهم، وعاد إلى أثينا وأنشأ بها مدرسة تطل على حديقة «أكاديموس» فسميت لذلك بالأكاديمية، توفي سنة ٣٤٧ قبل الميلاد (الموسوعة الفلسفية الميسرة).

(٣) انظر الحاشية ما قبل السابقة حول فلسفة المثل عند أفلاطون.

قلنا: معلوم بالضرورة أن الممتنع بل المعدوم سيما ما ليس من قبيل الذوات لا يقوم بنفسه، ولا ببعض المجردات بهويته بل بصورته، وفيه المدعي من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة، لا من جهة استلزامه أن للمعقولات نوعًا من التمييز غير التميّز بالهوية الخارجية سواء اخترعه العقل أو لاحظه من محل آخر، لأن اقتضاء التميّز الثبوت في العقل أول المسألة).

كون العلم سيما العلم بما لا تحقق له في الأعيان مقتضيًا لثبوت أمر في الذهن ظاهر يجري مجرى الضروريات، فمن هنا زعم بعضهم أن إنكار الوجود الذهني إنكار للأمر الضروري واستدلّ المثبتون بوجوه:

الأول: أنا نحكم حكمًا إيجابيًا على ما لا تحقق له في الخارج أصلًا، كقولنا: اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما، ومغاير لاجتماع الضدين، ونحو ذلك. ومعنى الإيجاب الحكم بثبوت أمر لأمر، وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة، فيلزم ثبوت الممتنعات، لتصح هذه الأحكام، وإذ ليس في الخارج نفي الذهن. وتقرير آخر أن من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج. والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن. وما يقال إنا نحكم على الممتنعات بأحكام ثبوتية، فمعناه أحكام إيجابية فلا يرد عليه: أنه إن أريد الثبوت في الخارج فمحال أو في الذهن فمصادرة[1] على أنه يجوز أن يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرًا في الخارجي والذهني لا يستلزم أن يراد أحدهما ليلزم المحال والمصادرة.

الثاني: إن الكلي مفهوم، وكل مفهوم ثابت ضرورة تميّزه عند العقل. فالكلي ثابت وليس في الخارج، لأن كل ما هو في الخارج مشخص فيكون في الذهن.

---

(١) المصادرة: عند أهل النظر تطلق على قسم من الخطأ في البرهان، لخطأ مادته من جهة المعنى، وهي جعل النتيجة مقدمة من مقدمتي البرهان بتغيُّرٍ ما، وإنما اعتبر التغيير بوجهِ ما ليقع الالتباس، كقولنا: هذه نقلة وكل نقلة حركة فهذه حركة، فالصغرى هنا عين النتيجة فإن قيل هذا خطأ في الصورة لأن النتيجة حينئذٍ لا تكون قولًا آخر فلا يكون قياسًا، قلنا: هو قول آخر نظرًا إلى ظاهر اللفظ. ومنهم مَن يجعل المصادرة من قبيل الخطأ من جهة الصورة قائلًا بأن الخطأ في الصورة إما بحسب نسبة بعض المقدمات إلى بعض، وهو أن لا يكون على هيئة شكل منتج، وإما بحسب المقدمات إلى النتيجة بأن لا يكون اللازم قولًا غير المقدمات وهو المصادرة على المطلوب. والمصادرة على المطلوب أربعة أوجه: الأول: أن يكون المدَّعَى عين الدليل، والثاني: أن يكون المدعى جزء الدليل، والثالث: أن يكون المدعى موقوفًا عليه صحة الدليل، والرابع: أن يكون موقوفًا عليه صحة جزء الدليل (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٥٥٤).

الثالث: إن من القضايا موجبة حقيقية، وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة، وليس في الخارج لأنه قد لا يوجد في الخارج أصلًا، كقولنا: كل عنقاء حيوان، وعلى تقدير الوجود لا تنحصر الأحكام في الأفراد الخارجية، كقولنا: كل جسم متناهٍ، أو حادث، أو مركب من أجزاء لا تتجزأ، إلى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم، فالحكم على جميع الأفراد لا يكون إلا باعتبار الوجود في الذهن، وفي المواقف ما يشعر بأن قولنا: الممتنع معدوم قضية حقيقية. وليس كذلك في اصطلاح القوم واعترض بأنا: لا نسلم أن الإيجاب يقتضي وجود الموضوع، قولكم: إن ثبوتِ الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه.

قلنا: معنى الإيجاب أن ما صدق عليه الموضوع، هو ما صدق عليه المحمول من غير أن يكون هنا كثبوت أمر لأمر، بمعنى الوجود والتحقق فيه، وإنما ذلك بحسب العبارة، وعلى اعتبار الوجود الذهني، بل اللازم هو تميّز الموضوع، والمحمول عند العقل بمعنى تصوّرهما، فيكون مرجع الوجوه الثلاثة: إلى أنا نتصوّر ونفهم أمورًا لا وجود لها في الخارج، فتكون ثابتة في الذهن لأن تعقل الشيء إنما يكون بحصوله في العقل بصورته، إن كان من الموجودات العينية، وإلا فبنفسه، وهذا نفس المتنازع. لأن القول بكون التعقل بالحصول في العقل إنما هو رأي القائلين بالوجود الذهني، وإلا لكان بشيء ما كافيًا في إثبات المطلوب.

والجواب: أنه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتمييزه عند العقل من تعلّق بين العاقل والمعقول، سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل، أو عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول، أو عن صفة ذات إضافة، والتعلّق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة. فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة، ولما امتنع ثبوت الكليات بل سائر المعدومات سيما الممتنعات في الخارج تعيّن كونه في الذهن.

فإن قيل: في رد هذا الجواب أن المعقولات التي لا وجود لها في الخارج لا يلزم أن تكون موجودة في الذهن، لجواز أن تكون صورًا قائمة بأنفسها، كالمثل المجردة الأفلاطونية[١] على ما سيأتي. في بحث الماهية، وكالمثل المعلقة التي يقول بها بعض الحكماء، زعمًا منهم أن لكل موجود شبحًا في عالم المثال. ليس بمعقول ولا محسوس على ما سيأتي في آخر المقصد.

---

(١) المثل المجردة الأفلاطونية: تقدم قبل قليل التعريف بنظرية المثل عند أفلاطون.

الرابع: أو قائمة ببعض المجردات كما تدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال، وينبغي أن يكون هذا مراد الإمام بالأجرام الغائبة عنا، وإلا فقيام المعدومات بالأجسام مما لا يعقل.

قلنا: الكلام في المعدومات سيما الممتنعات، ولا خفاء في امتناع قيامها بأنفسها بحسب الخارج، ولا بالعقل الفعال بهوياتها، إذ لا هوية للمتنع بل غاية الأمر أن يقوم به تصوّرها بمعنى تعقله إياها، وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة في العاقل، فترتسم الصورة في القوة العاقلة. وهو المعنى الموجود الذهني، ثم إذا كان طريق التعقل واحدًا كان تعقل الموجودات أيضًا بحصول صورها في العقل. وذكر صاحب المواقف: أن المرتسم في العقل الفعال إن كان الصور والماهيات الكلية يثبت الوجود الذهني، إذ غرضنا إثبات نوع من التميّز للمعقولات، غير التميّز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي، سواء اخترع العقل تلك الصور أو لاحظها من موضوع آخر، كالعقل الفعال وغيره، وفيه نظر، لأن غاية ذلك أن يكون للمعقولات تميّز عند العقل بالصورة والماهية، لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل هو أول المسألة.

اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة بديهي الاستحالة

(قال: تمسك المانعون بأن اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة وحصول السمٰوات فيه بديهي الاستحالة، وبأنه لو وجد في الذهن ما لا تحقق له في الخارج لوجد فيه، لأن الموجود في الوجود في الشيء موجود فيه ورد بأن ذلك في الوجود المتأصل، فالحار ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها، والمحال حصول هويات السمٰوات في الذهن لا صورها. والحاصل في الذهن صورة المعدوم، وفي الخارج هوية الذهن، بخلاف وجود الماء في الكوز والكوز في الدار)[1].

---

(١) قال في شرح المواقف ٢/ ١٨١: واحتج نافيه (أي الوجود الذهني) وهم جمهور المتكلمين، بوجهين أحدهما لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارًا باردًا مستقيمًا معوجًا، لأنا إذا تصوّرنا الحرارة فقد حصلت الحرارة في ذهننا، ولا معنى للحار إلا ما قامت به الحرارة، وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج، لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة، وأيضًا يلزم اجتماع الضدين إذا تصوّر الضدان معًا، وحكم عليهما بالتضاد وثانيهما أن حصول حقيقة الجبل والسماء في ذهننا مما لا يعقل وأجاب عنه الحكماء بأن الحاصل في الذهن صورة وماهية لا هوية عينية، والحار ما يقوم به هوية الحرارة، أي ماهيتها موجودة بوجود عيني=

لما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل إياه. اقتصر المانعون على إبطال ذلك وتقريره من وجوه:

الأول: لو كان تصوّر الشيء مستلزمًا لحصوله في العقل، لزم من تصوّر الحرارة والبرودة أن يكون الذهن حارًا باردًا وهو محال، لما فيه من اجتماع الضدين، واتصاف العقل بما هو من خواص الأجسام.

الثاني: أنه يلزم أن تحصل السمٰوات بعضها في العقل عند تعقلها في الكل، وفي الخيال عند تخيّلها، وهو باطل بالضرورة.

الثالث: أنه يلزم من تعقل المعدومات وجودها في الخارج، لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج، مع القطع بأن الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء، كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت.

والجواب: أن مبنى الكل على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية، وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية، فإن المتصف بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لا صورتها، والتضاد إنما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما والذي علم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السمٰوات لا صورها الكلية أو الجزئية، والموجود في الموجود في الشيء إنما يكون موجودًا في ذلك الشيء، إذا كان الموجودان متأصلين، ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز، والكوز في البيت، بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج. فإن الحاصل في الذهن من المعدوم صورة، والوجود غير متأصل، ومن الذهن في الخارج هوية. والوجود متأصل. وبالجملة فماهية الشيء أعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم، فإن الأولى: كلية ومجردة بخلاف الثانية، والثانية: مبدأ للإمكان بخلاف الأولى ومعنى المطابقة بينهما: أن الماهية إذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية، والهوية إذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة، كانت تلك الماهية، فلا يرد ما يقال إن الصورة العقلية إن ساوت الصورة الخارجية لزمت المحالات، وإلا لم تكن صورة لها.

= لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني، فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه، ولا اجتماع الضدين أيضًا، لأن التضاد من أحكام الأعيان والهويات، دون الصور والماهيات.

المبحث الرابع
الوجود يرادف الثبوت

(قال: المبحث الرابع: الوجود يرادف الثبوت ويساوق الشيئية[١]، والعدم[٢] يرادف النفي، فلا المعدوم ثابت، ولا بينه وبين الموجود واسطة، وخوّله في الأمرين إفرادًا وجمعًا. فقيل: المعلوم إما لا ثبوت له، وهو المعدوم أو له ثبوت باعتبار ذاته، وهو الموجود، أو تبعًا لغيره. وهو الحال، فهو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة، فتتحقق الواسطة. وقال جمهور المعتزلة: إن كان له كون في الأعيان فموجود، وإلا فمعدوم وإن كان له تحقق في نفسه فثابت، وإلا فمنفي. الموجود أخص من الثابت والمنفي من المعدوم، فالمعدوم قد يكون ثابتًا ولا واسطة بينه وبين الموجود. وقال بعضهم: إن كان له كون في الأعيان فإما بالاستقلال، وهو الموجود أو بالتبعية وهو الحال وإلا فمعدوم، إما متحقق في نفسه فثابت، أو لا فمنفي، فالمعدوم ثابت وبينه وبين الموجود واسطة)[٣].

قد اختلفوا في أن المعدوم هل هو ثابت وشيء أم لا؟[٤] وفي أنه هل بين الموجود

---

(١) الشيئية: عند الحكماء تساوق الوجود وتساويه وإن غايرته مفهومًا، لأن مفهوم الشيئية العلم والإخبار عنه، فإن قولنا: السواد موجود، يفيد فائدة معتدًا بها دون: السواد شيء (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٠٤٧ ـ ١٤٨).

(٢) العدم: هو أحد المبادىء للحوادث، وهو أن لا يكون فيه شيء ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه (معيار العلم في المنطق ص ٢٩٥).

(٣) قال صاحب المواقف: المعدومات هل تتمايز أم لا؟ منهم مَن أثبته فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط، وعدم الضد يصحح وجود الضد دون غيرهما، ولولا التمايز لم تختلف مقتضياتها، ومنهم مَن نفاه لأن المعدومات نفي صرف لا إشارة إليها أصلًا، وكل ما هو متميز فله وجود إما في الذهن وإما في الخارج، والحق فيه أنه فرع الخلاف في الوجود الذهني، ولا تمايز إلا في العقل، فإن كان ذلك التمايز لوجود لها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقًا، وإلا تصور (شرح المواقف ٢/ ١٨٤ ـ ١٨٩).

(٤) قال صاحب المواقف: المعدوم شيء أم لا؟ وإنها من أمهات المسائل، فقال غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلّاف من المعتزلة أن المعدوم الممكن شيء، فإن الماهية عندهم غير الوجود معروضة له، وقد تخلو عنه، ومنعه الأشاعرة مطلقًا، لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها، وبه قال الحكماء، فإن الماهية لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي أو الذهني، نعم المعدوم في الخارج يكون شيئًا في الذهن، وأما أن المعدوم في الخارج شيء في الخارج، أو المعدوم المطلق شيء مطلق أو المعدوم في الذهن شيء في الذهن فكلا، فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه=

والمعدوم واسطة أم لا؟ والمذاهب أربعة حسب الاحتمالات الأربعة[١] أعني إثبات الأمرين أو نفيهما، أو إثبت الأول ونفي الثاني أو بالعكس. وذلك أنه أما أن يكون المعدوم ثابتًا أو لا. وعلى التقديرين إما أن يكون بين الموجود والمعدوم واسطة أو لا. والحق نفيهما بناء على أن الوجود يرادف الثبوت، والعدم يرادف النفي، فكما أن النفي ليس ثابتًا، فكذا المعدوم، وكما أنه لا واسطة بين الثابت والمنفي، فكذا بين الموجود والمعدوم، وأما الشيئية فتساوق الوجود بمعنى أن كل موجود شيء، وبالعكس، ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم. فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متباينين، ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية. بل ربما يدعي نفيه بناء على أن قولنا: السواد موجود، يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا: السواد شيء فصار الحاصل أن كل ما يمكن أن يعلم إن كان له تحقق في الخارج أو الذهن فموجود وثابت وشيء وإلا فمعدوم، ومنفي ولا شيء، وأما المخالفون: فمنهم مَن خالف في نفي الواسطة وإليه ذهب من أصحابنا إمام الحرمين[٢] أولًا، والقاضي[٣]، ومن المعتزلة أبو هاشم[٤]؛ فقالوا: المعلوم إن لم يكن له ثبوت، أي في الخارج لأن

= وإن غايرته لأن قولنا: السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا: السواد موجود، وللنافي وجوه: الأول الثبوت أمر زائد على الذات لاشتراكه دونها، ولإفادة الحمل، ولا معنى للوجود إلا هو، قلنا: بل هو أعم من الوجود، فإن فسر به فلفظي. الثاني: الذوات عندكم غير متناهية مع أنها إذا أخذت بدون ما قد خرج منها إلى الوجود كانت أقل من الكل بمتناه، والأكثر من غيره بمتناه متناه، فالكل متناه، ونقض بمراتب الأعداد. الثالث: الذوات إما واجبة التقرر فتكون واجبة، ويلزم تعدد الواجب أولاً، فتكون محدثة مسبوقة بالنفي، فقيل: الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب تقرره. الرابع: أن العدم صفة نفي والموصوف بصفة النفي نفي، كما أن الموصوف بصفة الإثبات إثبات. الخامس: لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات، وإلا فإن اتحدت لذواتها لم تتكثر في الوجود، بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها، وإلا فالمعدوم مورد للمتزايلات ويلزم السفسطة... (انظر شرح المواقف ٢/ ١٨٩ ـ ٢١٩).

(١) المذاهب الأربعة حسب الاحتمالات الأربعة هي: المذهب الأول ـ نفي الواسطة ونفي شيئية المعدوم، المذهب الثاني ـ إثبات الواسطة مع نفي الشيئية ـ المذهب الثالث إثبات الشيئية مع نفي الواسطة، المذهب الرابع: إثبات الواسطة والشيئية.

(٢) إمام الحرمين: هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله، ضياء الدين أبو المعالي الجويني الشافعي، تقدمت ترجمته.

(٣) القاضي: هو أبو بكر الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري القاضي، المتكلم الأشعري. تقدمت ترجمته.

(٤) أبو هاشم: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام، أبو هاشم الجبائي المعتزلي. تقدمت ترجمته.

مبنى الكلام على نفي الوجود الذهني، وإلا فالمعوم موجود في الذهن قطعًا فهو المعدوم. وإن كان له ثبوت فإن كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود، وإن كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال[1]، فهو واسطة بين الموجود والمعدوم، لأنه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة، مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك. والمراد بالصفة ما لا يعلم، ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير، والذات بخلافها، وهي لا تكون إلا موجودة أو معدومة، بل لا معنى للموجود إلا ذات لها صفة العدم، والصفة لا يكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة. فلذا قيد بالصفة واحترز بقولهم: لموجود عن صفات المعدوم فإنها تكون معدومة لا حالًا. وبقولهم: لا موجودة عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم: ولا معدومة عن الصفات السلبية. قال الكاتبي[2]: وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة، لأنهم جعلوا الجوهرية من الأحوال مع أنها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم.

قلنا: إنما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من أبي هاشم، وإلا فمن المعتزلة مَن لا يقول بالحال، ومنهم مَن يقول بها لا على هذا الوجه، ثم قال: وأول مَن قال بالحال أبو هاشم وفصل القول فيه بأن الأعراض التي لا تكون مشروطة بالحياة كاللون والرائحة لا توجب لمن قامت به حالًا ولا صفة، إلا الكون فإنه يوجب لمحله الكائنية وهي من الأحوال، وأما الأعراض المشروطة بالحياة، فإنها توجب لمحلها أحوالًا للمحل كالعلم للعالمية والقدرة للقادرية.

وزعم القاضي وإمام الحرمين: أن كل صفة فهي توجب للمحل حالًا، كالكون للكائنية والسواد للأسودية والعلم للعالمية. ومنهم مَن خالف في نفي كون المعدوم ثابتًا وهم أكثر المعتزلة، حيث زعموا أن المعلوم إن كان له كون في الأعيان فموجود وإلا فمعدوم فلا واسطة بينهما - وباعتبار آخر: المعلوم إن كان له تحقق في نفسه وتقرر فثابت، وإلا فمنفي وكل ما له كون في الأعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس، فيكون

---

(١) الحال: في اصطلاح المتكلمين يطلق على ما هو صفة لموجود، لا موجودة ولا معدومة. فقيد الصفة يخرج الذوات فإنها أمور قائمة بنفسها، فهي إما موجودة أو معدومة ولا تكون بواسطة بينهما. والمراد بالصفة ما يكون قائمًا بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فيدخل الأجناس والفصول في الأحوال، والأحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية والقادرية عند مَن يثبتها. والحال أثبته إمام الحرمين أولًا والقاضي الباقلاني من الأشاعرة، وأبو هاشم الجبائي من المعتزلة (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٦١١).

(٢) الكاتبي: هو عليّ بن عمر بن عليّ الكاتبي القزويني، نجم الدين، ويقال له وبران، حكيم منطقي. تقدمت ترجمته.

الموجود أخص من الثابت. وكل ما لا تقرر له في نفسه لا كون له في الأعيان، وليس كل ما لا كون له تقرر له، فيكون المنفي أخص من المعدوم، فيكون بعض المعدوم لا منفيًا بل ثابتًا، ومنهم مَن خالف في الأمرين جميعًا وهم بعض المعتزلة قالوا: ـ المعلوم إن كان له كون في الأعيان، فإن كان له ذلك بالاستقلال فهو الموجود، وإن كان بتبعية الغير فهو الحال، وإن لم يكن له كون في الأعيان فهو المعدوم، والمعدوم إن كان متحققًا في نفسه فثابت، وإلا فمنفي. فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتًا. وأثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هو الحال، وظاهر العبارة يوهم أن الثابت قسم من المعدوم، وليس كذلك. بل بينهما عموم من وجه لأنه يشمل الموجود والحال بخلاف المعدوم، والمعدوم يشمل المنفي بخلاف الثابت، وإن كان المعدوم مباينًا للمنفي على ما صرح به في تلخيص المحصل[١] من أن القائلين بكون المعدوم شيئًا لا يقولون للممتنع معدوم بل منفي. كان الأول في هذا التقسيم، أن يقال: المعلوم إن لم يتحقق في نفسه فمنفي، وإن تحقق فإن كان له كون في الأعيان، فإما بالاستقلال فموجود، أو بالتبعية فحال، وإن لم يكن له كون في الأعيان فمعدوم، وفي التقسيم السابق أنه إن لم يتحقق فمنفي، وإن تحقق فثابت، وحينئذٍ إن كان له كون في الأعيان فموجود، وإلا فمعدوم.

نفي ثبوت المعدوم
ونفي الواسطة بينه وبين الوجود

(لنا[٢] في المقامين[٣] الضرورة[٤] فإنه لا يقل من الثبوت إلا الوجود ذهنًا أو خارجًا من العدم إلا نفي ذلك، ولا يتصور بينهما واسط).

أي في نفي ثبوت المعدوم وشيئيته ونفي الواسطة بين الموجود والمعدوم الضرورة. فإنها قاضية بذلك، إذ لا يعقل من الثبوت إلا الوجود ذهنًا، أو خارجًا من العدم إلا نفي ذلك، والشيئية تساوق الوجود، فالثابت في الذهن أو الخارج موجود فيه، وكما لا تعقل الواسطة بين الثابت والمنفي، فكذا بين الموجود والمعدوم، والمنازع مكابر، وجعل

(١) تلخيص المحصل: لنصير الدين الطوسي، وهو عبارة عن نقد وتوضيح لكتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» لفخر الدين الرازي.

(٢) لنا: يقصد الأشاعرة خلافًا للقاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين.

(٣) في المقامين: أي نفي الواسطة بين الموجود والمعدوم وفي نفي شيئية المعدوم.

(٤) لنا في المقامين الضرورة: أي لنا فيما ذكر حكم العقل بإبطال ما يناقض ذلك ضرورة والمخالف مكابر.

الوجود أخص من الثبوت والعدم من المنفي، وجعل الموجود ذاتًا لها الوجود، والمعدوم ذات لها العدم، لتكون الصفة واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه. قال: فاستدل بوجوه:

(الأول: أن ثبوت المعدوم ينافي المقدورية، لأن الذات أزلية والوجود حال لا يتعلق به قدرة.

الثاني: أن العدم صفة نفي فينتفي الموصوف به).

الثالث: أن ثبوت الذوات عندكم ليس من الغير فيلزم تعدد الواجب.

الرابع: أنها غير متناهية مع أن الموجود منها متناهٍ. فالكل أكثر من الباقية على العدم بمتناهٍ فتكون متناهية.

الخامس: أن المعدوم كان مساويًا للمنفي أو أخص منه لم يكن ثابتًا، وإن كان أعم منه لم يكن نفيًا صرفًا، وإلا لما بقي فرق بين العام والخاص. بل ثابتًا. وهو صادق على المنفي فيلزم ثبوته وهو محال.

ورد الأول: بجواز أن يكون اتصاف الذات بالوجود حادثًا بالقدرة فإن قيل: هو منفي وإلا لزم التسلسل واتصاف المعدوم بالوجود.

أجيب: بمنع استحالة التسلسل في الثابت واتصاف الثابت بالوجود. والثاني: بمنع الأول إن أريد صفة هي نفي. أو إن أريد صفة منفية. والثالث: بأن الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا ثبوته. والرابع: يمنع تناهي ما يزيد على الغير بمتناهٍ. بل إذا كان الغير متناهيًا. وإثبات ذلك بالتطبيق بينه وبين الكل ضعيف. والخامس: بأن عدم كونه نفيًا صرفًا لا يستلزم كونه إثباتًا صرفًا بل قد وقد فلا يصدق إلا بعض المعدوم ثابت فلا يلزم ثبوت المنفي.

فإن قيل: المراد أنه لو كان أعم لكان متميزًا عن الخاص، فيكون ثابتًا إلزامًا قلنا: فيلغوا أكثر المقدمات.

منا مَن جعل نفي ثبوت المعدوم غير ضروري فاستدل عليه بوجوه.

الأول: لو كان المعدوم ثابتًا لامتنع تأثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقًا. وجه اللزوم أن التأثير إما في نفس الذات وهي أزلية، والأزلية تنافي المقدورية. وإما في الوجود وهو حال إما على المثبتين فإلزامًا، وإما على النافين فإثباتًا بالحجة على ما سيأتي. والأحوال ليست بمقدورة باتفاق القائلين بها، ولأن عدم توقف لونية السواد وعالمية مَن قام به العلم على تأثير القدرة ضروري، وأما التمسك بأنه لو كان

مثل عالمية العالم، ومتحركية المتحرك بالفاعل، لكن بدون العلم والحركة ويؤدي إلى إبطال القول بالأعراض، فلا يخفي ضعفه، ثم نفي المقدورية لا يستلزم ثبوت الأزلية، ليلزم أزلية الوجود، بل أزلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما، لا يتوقف على غيرهما لأنهم يجوزون الثبوت بلا علة أو بعلة غير قادرة.

وأجيب: بمنع الحصر لجواز أن يكون تأثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود، لا يقال الاتصاف منتفٍ. أما أولًا: فلأنه لو ثبت لكان له اتصاف بثبوت وتسلسل.

وأما ثانيًا: فلما سبق من أنه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج، كما بين البياض والجسم. وإنما ذلك بحسب الذهن فقط، وإلا لزم اتصاف المعدوم بالوجود، لأن الماهية بدون الوجود لا تكون بحسب الخارج إلا معدومة، إذ الماهية من حيث هي هي إنما هي في التصوّر فقط لأنا نجيب عن الأول: بأنه لو سلم زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف، فلا نسلم نفي استحالة التسلسل في الثابتات، وإنما قام الدليل عليه في الموجودات. وعن الثاني: بأنا لا نسلم استحالة اتصاف المعدوم الثابت بالوجود، وصيرورته عند الاتصاف موجودًا بذلك الوجود، كالجسم الغير الأسود يتصف بالسواد، ويصير أسود بذلك السواد، وإنما يستحيل ذلك فيما ليس بثابت في الخارج، وهذا ما ذكره الإمام: من أن القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود. بمعنى أنهم زعموا أن وجود السواد زائد على ماهيته. ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود. وأيضًا لما اعتقدوا أن الوجود صفة تطرأ على الماهية وتقوم بها، ولم يتصوّر ذلك في النفي الصرف. أنتج لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود، ويجوز العكس لأن الماهية إذا كانت ثابتة قبل الوجود، لم يكن الوجود نفسها، وإلا لكان ثبوتها ثبوته وارتفاعها ارتفاعه.

الثاني: أن المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي، لكونه رفعًا للوجود الذي هو صفة ثبوت، والمتصف بصفة النفي منفي، كما أن المتصف بصفة الإثبات ثابت.

وأجيب: بأنه إن أريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفي، فلا نسلم أن كل معدوم متصف بصفة النفي، وإنما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك، بل أعم منه لكونه نقيضًا للوجود، الذي هو أخص من الثبوت، وإن أريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كاللاتحيّز واللاحدوث مثلًا، فضاهر أن المتصف به لا يلزم أن يكون منفيًا، كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية، إذ ليس يمنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية، كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية.

الثالث: لو كانت الذوات ثابتة في العدم، وعندكم أن ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة، إذ لا معنى للواجب سوى هذا، فيلزم وجوب الممكنات، وتعدد الواجب. وتقريرهم أنها لو كانت ثابتة، فثبوتها إما واجب فيتعدد الواجب، أو ممكن فيكون محدثًا مسبوقًا بالنفي، فتكون الذوات من حيث هي مسبوقة بالنفي، وهو مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثًا، بمعنى المسبوق بالنفي لا ينفي كون الذوات ثابتة بدون الوجود، بل غايته أن ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها.

وأجيب: بأن الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو أعم.

الرابع: أن الذوات الثابتة والعدم غير متناهية عندكم، هذا محال لأن القدر الذي خرج منها إلى الوجود متناهٍ اتفاقًا، فيكون الكل أكثر من القدر الذي بقي على العدم بقدر متناهٍ، وهو القدر الذي دخل في الوجود، فيكون الكلّ متناهيًا بكونه زائدًا على الغير بقدر متناهٍ.

وأجيب: بأنا لا نسلم أن الزائد على الغير بقدر متناهٍ يكون متناهيًا، وإنما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهيًا وليس كذلك، لأن الباقية على العدم أيضًا غير متناهية كالكل.

فإن قيل: هي أقل من الكل قطعًا، فينقطع عند التطبيق فيتناهى ويلزم تناهي الكل.

فالجواب: النقض بمراتب الأعداد[1]، ومنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهين، ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها.

الخامس: أن المعدوم إما مساوٍ للمنفي أو أخص منه أو أعم، إذ لا تباين لظهور التصادق، فإن كان مساويًا له أو أخص، صدق كل معدوم منفي، ولا شيء من المنفي بثابت، فلا شيء من المعدوم بثابت. وإن كان أعم لم يكن نفيًا صرفًا، وإلا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتًا. وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتًا ضرورة أن ما صدق عليه الأمر الثابت ثابت، وهو باطل ضرورة استحالة صدق أحد النقيضين على الآخر، هذا تقرير الإمام على اختلاف عباراته، وقد اعتبر في بعضها النسب بين العدم والنفي، ثم قال: وإذا لم يكن العدم نفيًا صرفًا بل ثابتًا وهو صادق على النفي انتظم قياس هكذا: كل

(١) النقض بمراتب الأعداد: فإنها غير متناهية، مع أنه إذا فصل عنها عدد متناهٍ حصل هناك جملتان إحداهما زائدة على الأخرى بمتناهٍ، فيلزم أن يكون الأكثر الذي مراتب الأعداد متناهيًا، وهو باطل، وإن اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلّة والكثرة، وادّعى أنه يستلزم التناهي نقض أيضًا بمعلومات الله تعالى، فإنها زائدة على مقدوراته، مع أن كل واحدة منها غير متناهية (شرح المواقف ٢/ ١٩٥).

نفي عدم، وكل عدم ثابت. فكل نفي ثابت. وهو محال. وأجيب عنه: بعبارات محصلها أنا لا نسلم أنه إذا لم يكن نفيًا صرفًا، كان ثبوتيًا محضًا. لجواز أن يكون مفهومًا يكون بعض أفراده ثابتًا كالمعدومات الممكنة، وبعضها منفيًا كالممتنعات، وهذا القدر كافٍ في الفرق، وحينئذٍ لا يصدق أن كل معدوم ثابت، ليلزم كون المنفي ثابتًا. وزعم صاحب المواقف أن الاستدلال إلزامي. تقريره: أنه لو كان المعدوم ثابتًا كان المعدوم أعم من المنفي، وكان متميزًا عنه، فكان ثابتًا، لأن كل متميز ثابت عندكم، وقد صدق المعدوم على المنفي فيكون ثابتًا ضرورة أن ما صدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت، ولا خفاء في أن الجواب المذكور لا يتأتى على هذا التقدير، فمن أورده لم يتفطن بمراد المستدل، وكون كلامه إلزاميًا.

فنقول: الجواب المذكور إنما أورد على تقرير الإمام، ولا أثر فيه لحديث الإلزام، على أنه لو قصد ذلك لكانت أكثر المقدمات لغوًا. إذ يكفي أن يقال: لو لم يكن المعدوم والمنفي واحدًا لكان المنفي متميزًا عنه، وكان ثابتًا، على أن الحق أنه لا تعلق لهذا الإلزام بكون المعدوم ثابتًا. إذ يقال: لو كان المنفي مباينًا للموجود كان متميزًا عنه، وكان ثابتًا. وليت شعري كيف جعل خصوص المعدوم مستلزمًا لكونه منفيًا، وعمومه مستلزمًا لكونه ثابتًا مع قيام التميز في الحالين، فإن قيل على التقريرين: لما كان زعم الخصم ثبوت المعدوم: فأي حاجة للمستدل إلى إثبات ذلك بالتكلّف، لفرع عليه ثبوت المنفي؟ وهلا قال، من أول الأمر: ـ لو كان المعدوم ثابتًا وهو صادق على المنفي لزم ثبوته.

قلنا: زعمه أن الذوات المعدومة الممكنة ثابتة، ومقصود المستدل إثبات: أن الوصف الذي هو المعدوم المطلق ثابت منه ثبوت موصوفه. وإلى هذا يشير قول المواقف: لو كان المعدوم ثابتًا كان المعدوم أعم بإعادة لفظ المعدوم دون ضميره. ألا ترى أن ما آل إليه كلامه، أنه لو كان المعدوم ثابتًا. لكان المعدوم ثابتًا فلو لم يرد الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغوًا. ومما يجب التنبه له: أن المراد بالأعم في تقرير الإمام، ما يشمل العموم المطلق، والعموم من وجه ليتم الحصر، وفي تقرير المواقف يجوز أن يحمل على المطلق ويبيّن الملازمة بأنه صادق على كل منفي.

أدلّة القائلين بشيئية المعدوم والرد عليهم

(قال: تمسك المخالف بوجوه: الأول: أن المعدوم متميّز، لأنه معلوم ومراد ومقدور وكل متميّز ثابت. لأن التميّز إنما يكون بالإشارة العقلية، والإشارة إلى النفي الصرف محال.

الثاني: أنه ممكن، وكل ممكن ثابت لأن الإمكان ثبوتي.

قلنا: كل من التميز والإمكان عقلي، يكفيه ثبوت المتميّز والممكن في الذهن، ولو اقتضيا الثبوت عينًا لزم ثبوت الممتنعات لتميّزها، والمركبات الخياليات لتميّزها وإمكانها.

الثالث: أن معنى ثبوت المعدوم، أن السواد المعدوم مثلًا سواد في نفسه؛ إذ لو كان ذلك بالغير لزم ارتفاعه بارتفاع الغير، فلا يبقى السواد الموجود سوادًا حينئذٍ.

قلنا: ممنوع إذ كما ترتفع سواديته يرتفع وجوده.

فإن قيل: فلا يكون السواد سوادًا وهو محال.

قلنا: بمعنى السلب فيمتنع الاستحالة، أو بمعنى العدول بأن نتصوّر ماهية السواد مع كونها لا سوادًا فتمتنع الملازمة.

فإن قيل: السواد سواد، وإن لم يوجد الغير ضرورة أن لكل شيء ماهية هو بها مع قطع النظر عن كل ما عداه. قلنا: قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه).

القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا بوجوه:

الأول: أنه متميز وكل متميز ثابت، أما الصغرى فلأنه قد يكون معلومًا فيتميّز عن غير المعلوم، ومرادًا فيتميّز عن غير المراد، ومقدورًا فيتميّز عن غير المقدور. وأما الكبرى فلأن التميّز عند العقل لا يتصوّر إلا بالإشارة العقلية بهذا وذاك، والإشارة تقتضي ثبوت المشار إليه ضرورة امتناع الإشارة إلى النفي الصرف.

الثاني: أنه ممكن، وكل ممكن ثابت لأن الإمكان وصف ثبوتي على ما سيأتي، فيكون الموصوف به ثابتًا بالضرورة.

والجواب عن الأول: أنه إن أريد أن التميّز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع، وإنما يلزم لو كان التميّز بحسب الخارج، وإن أريد في الذهن فلا يفيد.

وعن الثاني: أنا لا نسلم كون الإمكان ثبوتيًا بمعنى كونه ثابتًا في الخارج، بل هو اعتبار عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل، ثم لا خفاء في أن الممتنعات كشريك الباري، واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيّزين بعضها متميّز عن البعض وعن الأمور الموجودة مع أنها منتفية قطعًا، وإن مثل جبل من الياقوت، وبحر من الزئبق من المركبات الخيالية، متميّز مع أنها غير ثابتة وفاقًا، فيورد بالأول معارضة أو نقض على الوجه الأولى، وبالتالي على الوجهين، وقد يورد النقض بالأحوال من الوجود وغيره،

فإنها مع تميّزها ليست ثابتة في العدم، إذ لا عدم لها ولا وجود، لما سبق من أن الحال صفة للموجود، لا موجودة ولا معدومة، وفيه نظر لأن قاعدة الخصم ليست سوى أن كل متميّز ثابت في الخارج، فإن كان موجودًا، ففي الوجود، أو معدومًا ففي العدم، أو لا موجودًا ولا معدومًا ففي تلك الحال، والوجود وغيره من الأحوال ليس لها حالة العدم أصلًا فمن أين يلزم ثبوتها في العدم.

الثالث: أن معنى كون المعدوم الممكن ثابتًا في الخارج، أن السواد المعدوم مثلًا سواد في نفسه، سواء وجد الغير أو لم يوجد، وبيانه ظاهر، لأنه لو كان كونه سوادًا بالغير لزم ارتفاع كون السواد سوادًا عند ارتفاع الغير واللازم باطل. لأنه يستلزم أن لا يبقى السواد الموجود سوادًا عند ارتفاع ذلك الغير، الذي هو الموجب لكونه سوادًا وهو محال.

والجواب: أنا لا نسلم استلزامه لذلك، وإنما يلزم لو كان وجود السواد باقيًا عند ارتفاع موجب السوادية وهو ممنوع، لم لا يجوز أن يكون ارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سواديته، يوجب ارتفاع وجوده لكونه العلة للوجود أو لازمها.

فإن قيل: لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد، لزم أن لا يكون السواد سوادًا، وهو بديهي الاستحالة.

قلنا: إن أريد به أنه يلزم السلب أي ليس السواد المعدوم سوادًا، فلا نسلم استحالته، وإن أريد العدول، أي السواد المتقرر في نفسه لا سواد، فلا نسلم لزومه، وإنما يلزم لو كان السواد متقررًا في نفسه حينئذٍ.

فإن قيل: لكل شيء ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه لازمًا كان أو مفارقًا، فيكون السواد سوادًا وسواء وجد غيره أو لم يوجد.

قلنا: لا يلزم من هذا سوى أن يكون السواد سوادًا، نظرًا إلى الغير أو لم ينظر وقطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه ليلزم كون السواد سوادًا، وجد الغير أو لم يوجد، وهذا كما أنه يكون موجودًا مع قطع النظر عن الغير لا مع انتفائه.

الاختلاف إذا كانت الشيئية بعض الثبوت العيني

(قال: هذا في الشيئية بعض الثبوت العيني، وأما أن الشيء اسم للموجود أو المعدوم، أو ما ليس بمستحيل أو القديم أو الحادث أو غير ذلك فلغوي، والمرجع إلى النقل والاستعمال).

يعني أن ما ذكرنا من الاختلاف والاحتجاج، إنما هو في شيئية المعدوم بمعنى ثبوته في الخارج، وأما أنه هل يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة، فبحث لغوي يرجع فيه إلى النقل والاستعمال. وقد وقع فيه اختلافات نظرًا إلى الاستعمالات. فعندنا هو اسم للموجود لما نجده شائع الاستعمال في هذا المعنى، ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازًا كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩].

لا ينفي الاستعمال المجازي بل الحقيقي، وما ذكره أبو الحسين البصري[١] والنصيبي[٢] من أنه حقيقة في الوجود مجاز في المعدوم، وهو مذهبنا بعينه، وعند كثير من المعتزلة، هو اسم للمعلوم، ويلزمهم أن يكون المستحيل شيئًا وهو لا يقولون به، اللهم إلا أن يمنع كون المستحيل معلومًا على ما سيأتي أو يمنع عدم قولهم بإطلاق الشيء عليه. فقد ذكر جار الله أنه اسم لما يصح أن يعلم، يستوي فيه الموجود والمعدوم، والمحال والمستقيم، والذي لا قائل به هو كونه شيئًا، بمعنى الثبوت في الخارج.

وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجودًا كان أو معدومًا، وما نقل عن أبي العباس الناشىء[٣]. أنه اسم للقديم، وعن الجهمية[٤]. أنه اسم للحادث، وعن هشام بن

---

(١) أبو الحسين البصري: هو محمد بن عليّ البصري أبو الحسين الطيب المعتزلي نزيل بغداد المتوفى سنة ٤٣٦ هـ، له من الكتب: «تصفح الأدلّة في أصول الدين»، «شرح الأصول الخمسة»، «غرر الأدلّة في الأصول»، «فائت العين على كتاب العين للخليل» في اللغة، «كتاب الإمامة»، «معتمد في الأصول» (كشف الظنون ٦/ ٦٩).

(٢) النصيبي: لعله عبد السلام بن عبد العزيز بن خلف بن محمد الخباز الخازن النصيبي الشافعي (مجهول سنة الوفاة) له: «التلخيص في الفروع» نقل عنه ابن الصلاح الشهرزوري (كشف الظنون ٥/ ٥٧٠).

(٣) الناشىء: لعله عليّ بن عبد الله بن وصيف أبو الحسن (وليس أبو العباس) الخلال البغدادي المعروف بالناشي الأصغر، كان إماميًا أخذ علم الكلام عن ابن نوبخت وغيره، ولد سنة ٢٧١ هـ وتوفي سنة ٣٦٦ هـ، له تصانيف عديدة منها: «كتاب الإمامة» (انظر: كشف الظنون ٥/ ٦٨١، وفيات الأعيان ١/ ٣٥٤). ولعله عبد الله بن محمد الناشي الأنباري أبو العباس: شاعر مجيد، يُعدّ في طبقة ابن الرومي والنميري، توفي سنة ٢٩٣ هـ (انظر: تاريخ بغداد ١٠/ ٩٢، مروج الذهب ١/ ١٣٨).

(٤) الجهمية: اتباع الجهم بن صفوان الترمذي، الذي قال بالجبر والاضطرار وأنكر الاستطاعات كلها، وزعم أن الجنة والنار تفنيان، وأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط وأن الكفر هو الجهل، ولا فعل ولا عمل لأحد غير الله، وقد أجمع المسلمون وجميع الفرق على تكفير الجهمية (الملل والنحل ص ٩٠).

الحكم[1] أنه اسم للجسم، فبعيد جدًا من جهة أنه لا يقبله أهل اللغة، ولا تقوم عليه شبهة لا من جهة وقوع استعماله، في غير ما ذكر كل منهم، فإن له أن يقول هو مجاز. كما نقول نحن في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾ [النحل: ٤٠] وكون الأصل في الإطلاق هو الحقيقة مشترك الإلزام، فلا بد من الرجوع إلى أمر آخر من نقل، أو كثرة استعمال أو مبادرة فهم أو نحو ذلك.

الأدلّة على ثبوت الحال[2]

(قال: احتج المثبتون للحال بوجوده:

(١) هشام بن الحكم: أبو محمد الكوفي، متكلم مناظر كان شيخ الإمامية في وقته، سكن بغداد وانقطع إلى يحيىٰ بن خالد البرمكي فكان القيم بمجالس كلامه توفي في بغداد سنة ١٩٩ هـ، له من الكتب: «اختلاف الناس في الإمامة»، «الدلالة على حدث الأجسام»، «كتاب الأخبار»، «كتاب الاستطاعة»، «كتاب الألفاظ»، «كتاب التدبير في الإمامة»، «كتاب التوحيد»، «كتاب الثمانية»، «كتاب الجبر والقدر»، «كتاب الحكمين»، «كتاب الرد على أصحاب الاثنين»، «كتاب الرد على أصحاب الطبائع»، «كتاب الرد على الزنادقة»، «كتاب الرد على شيطان الطاق»، «كتاب الرد على المعتزلة»، «كتاب الرد على هشام الجواليقي»، «كتاب الشيخ والغلام» في التوحيد، «كتاب القدر»، «كتاب المجالس»، «كتاب المعرفة»، «كتاب الميزان»، «كتاب الوصية». (كشف الظنون ٦/ ٥٠٧ ـ ٥٠٨).

(٢) الحال: في اصطلاح المتكلمين يطلق الحال على ما هو صفة لموجود. لا موجودة ولا معدومة، فقيد الصفة يخرج الذوات فإنها أمور قائمة بنفسها، فهي إما موجودة أو معدومة ولا تكون بواسطة بينهما، والمراد بالصفة ما يكون قائمًا بغيره، بمعنى الاختصاص الناعت فيدخل الأجناس والفصول في الأحوال، والأحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية والقادرية عند مَن يثبتها. والحال أثبته إمام الحرمين أولًا، والقاضي الباقلاني من الأشاعرة، وأبو هاشم الجبائي من المعتزلة. (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٦١١). وزيادة في الفائدة نورد ما قاله صاحب المواقف (وهو من نفاة الأحوال)، حول موضوع ثبوت الحال ونفيه: الحال: وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم، وقد أثبته إمام الحرمين أولًا، والقاضي منا، وأبو هاشم من المعتزلة، وبطلانه ضروري لما عرفت أن الموجود: ما له تحقق، والمعدوم: ما ليس كذلك، ولا واسطة بين النفي والإثبات ضرورة واتفاقًا، فإن أريد نفي ذلك فهو سفسطة، وإن أريد معنًى آخر لم يكن النفي والإثبات متوجهين إلى معنى واحد، فيكون النزاع لفظيًا، والذي أحسبهم أرادوه حسبانًا يتاخم اليقين أنهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها، فسموا تحققها وجودًا، وارتفاعها عدمًا ومفهومات ليس من شأنها ذلك، فجعلوها لا موجودة ولا معدومة، فنحن نجعل العدم للوجود سلب إيجاب وهم يجعلونه له عدم ملكة، ولا تنازعهم في المعنى ولا في التسمية. حجة المثبتين للحال وجهان: الأول: الوجود ليس موجودًا، وإلا لزاد وجوده، وتسلسل، ولا معدومًا وإلا اتصف الشيء بنقيضه. قلنا: الوجود موجود ووجوده نفسه فلا يتسلسل، أو معدوم وإنما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه، بهو هو بأن يقال: الوجود عدم، أو الموجود معدوم، أما بالنسبة فلا، فإن كل صفة=

الأول: أن الوجود ليس بموجود وإلا تسلسل، ولا معدوم وإلا اتصف بنقيضه، والقول بأنه لا يرد عليه القسمة اعتراف بالواسطة. قلنا: موجود ووجوده عينه، أو معدوم وإنما يلزم الاتصاف بالنقيض، لو كان الوجود عدمًا أو الموجد معدمًا.

الثاني: الكلي ليس بموجود، وإلا لكان مشخصًا ولا معدوم وإلا لما كان جزءًا للموجود، وكذلك حال كل جنس أو فصل مع نوعه، على أنه لو وجد يلزم في الأعراض قيام العرض بالعرض.

= قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه. الوجه الثاني: السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الألوان، وفصل يمتاز به، وهو قابضية البصر فرضًا، فنقول: الجزآن إن وجدا وهما معنيان أي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى وسنبطله، وإن عدما معًا أو أحدهما لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وأنه محال، قلنا: نختار أنهما موجودان. قولك: يلزم قيام المعنى بالمعنى، قلنا: نعم، ولو قلتم بأنه محال، وحجتكم عليه سنبطلها، أو نمنع الملازمة. لأن التمايز بينهما ذهني، فليس في شيء هو لون وآخر هو القابض للبصر يقوم به، بل هو لون ذلك اللون بعينه قابض للبصر. فإن قيل: يلزم أن يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان وأنه محال بالضرورة، قلنا: لا نسلم استحالته، وإنما جزمك بذلك لإلفك بالصور الخيالية، كالنقوش على الجدار والمتخيّل في المرآة، ولو علمت أن هذه الصور عقلية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات أقل أو أكثر، والتنبيه لمشاركات ومباينات بحسبها لم تستبعد أن تعقل النفس صورة مطابقة لشخص وأخرى تطابقه وبين نوعه، وأخرى تشاركها فيها المشاركون له في جنسه. في تعريفات القائلين بالحال: الأول: أنهم قسموه إلى معلل، أي بصفة موجودة، كما تعلل المتحركية بالحركة، والقادرية بالقدرة، وإلى غير معلل، نحو اللونية كالسواد والعرضية للعلم. الثاني: أنهم قالوا: الذات متساوية، وإنما تتمايز بالأحوال، ويبطله: أن الذوات المتساوية لا بد وأن يختص كل منها بحال، فإما لا لأمر يقتضيه وأنه ترجيح بلا مرجح، وإما لأمر، وذلك إما ذات فالكلام في اختصاصه بالمراجحية، أو صفة فالكلام في اختصاص الذات بها، وبالجملة فالاشتراك في الذوات يوجب الاشتراك في اللوازم ضرورة. وأما على رأينا (أي نفاة الأحوال) فالذوات متخالفة وأنها تشترك في اللوازم، وذلك غير ممتنع بخلاف العكس، وربما قال النافون للأحوال: بأن الأحوال تشترك في الحالية، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف، فالحالية زائدة على الخصوصيات وإنها حال، فتتسلسل، وأجيب عنه بوجهين: الأول: التزام التسلسل، ورده الإمام الرازي بأنه يسد باب إثبات الصانع وفيه نظر، لجواز أن يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في الأحوال. كما لا يجتمع في الإضافات والسلوب. والوجه الثاني: أن الأحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف، وأجاب الإمام الرازي عنه: بأن ذلك جهالة، وفيه نظر لأنهم جعلوا التماثل والاختلاف إما صفة أو حالاً، وعلى كلا التقديرين لا يقوم إلا بالموجود، فإطلاقهما على الأحوال يكون بمعنى آخر، أجاب بأن الحال ليس حالاً، بل هو سلب إذ معناه كونه ليس موجودًا ولا معدومًا. (شرح المواقف ٣/٣ ـ ١٧).

قلنا: لا تركب في الخارج، إذ ليس هنا شيء هو إنسان وآخر خصوصية زيد، ولا في السواد شيء هو لون وآخر قابض للبصر، وآخر مركب منهما يقوم واحد منهما بآخر، على أن مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل في شيء، وإنما التمايز في الذهن، فثبت فيه الكلي والجنس).

لكان له وجود وتسلسل، ولا معدوم وإلا لاتصف بنقيضه، أي بما يصدق على نقيضه وذلك لأن العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضًا للوجود، بل أخص منه، وإنما نقيضه اللاوجود.

وأجاب صاحب التجريد(١): بأن الوجود لا يرد عليه القسمة إلى الموجود والمعدوم، فلا يكون أحدهما، ولا يخفي ما فيه من تسليم المدعي والاعتراف بالواسطة.

فإن قيل: الواسطة يجب أن تكون قسمًا من الثابت، والوجود ليس بثابت كما أنه ليس بمنفي، وإنما هو ثبوت، وهذا كما أن كلًا من الثبوت والنفي، ليس ثابتًا ولا منفيًا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما.

قلنا: العذر أشد من الجزم، لأن ما ذكرنا قول بالواسطة بين الثابت والمنفي بارتفاع النقيضين.

وأجاب الإمام: بأنا نختار أن الوجود موجود، ووجوده عينه لا زائد ليلزم تسلسل الوجودات، فامتيازه عن سائر الموجودات يكون بقيد سلبي، هو أن لا ماهية له وراء الوجود. وقد يجاب بأنا نختار أنه معدوم، واتصاف الشيء بنقيضه إنما يمتنع بطريق المواطأة. مثل إن الموجود عدم، والموجود معدوم، وإما بطريق الاشتقاق مثل إن الوجود ذو عدم، فلا نسلم استحالته، فإنه بمنزلة قولنا: الحيوان ذو لا حيوان، هو السواد أو البياض وسائر ما يقوم به من الأعراض. والأقرب أنه إن أريد الوجود المطلق فمعدوم أو الخاص كوجود الواجب، ووجود الإنسان، فموجود، ووجوده زائد عليه، عارض له، هو المطلق أو الحصة منه، وليس له وجود آخر ليتسلسل، فإن أريد بكونه موجودًا بوجود هو نفسه، هذا المعنى فحق. وإن أريد بمعنى أنه نفسه وجود فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود، بمعنى ما له الوجود هذا والحق إن هذه لشبهة قوية.

---

(١) صاحب التجريد: هو كتاب «تجريد الكلام» للعلّامة المحقق نصير الدين أبي جعفر محمد بن محمد الطوسي، المتوفى سنة ٦٧٢ هـ (كشف الظنون ١/ ٣٤٥).

والثاني: أن الكلي[1] الذي له جزئيات متحققة مثل الإنسان، ليس بموجود، وإلا لكان مشخصًا، فلا يكون كليًا، ولا معدومًا، وإلا لما كان جزءًا من جزئياته الموجودة، كزيد مثلًا، لامتناع تقدم الموجود بالمعدوم، وأيضًا الجنس كالحيوان ليس بموجود لكليته، ولا معدوم لكونه جزءًا من الماهية الحقيقية كالإنسان، وأيضًا جنس الماهيات الحقيقية من الأعراض، كلونية السواد ليس بمعدوم لما ذكر، ولا موجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض. قيل: ـ أي اللون بالسواد لأنه المحمول طبعًا. وقيل بالعكس: لأن الجنس مقوم للنوع، وقيل: أي اللون بالفصل الذي هو قابض البصر، مثلًا لكونه المحمول، وقيل: بالعكس. لكون الفصل مقومًا للجنس، والكل فاسد. لأن جزء المركب سيما المحمول عليه لا يكون عرضًا قائمًا به ولا بالعكس، وكذا المحمول الأعم، والنعت لا يلزم أن يكون عرضًا للموضوع بل يمتنع لأن العرض لا يكون محمولًا على المحل إلا بالاشتقاق، وكذا المقوم للشيء بمعنى كونه داخلًا، في قوامه كالجنس للنوع، أو بمعنى كونه علة لتقومه وتحصله ماهية حقيقية كالفصل للجنس، لا يقتضي كون ذلك الشيء عرضًا قائمًا به سيما إذا كان محمولًا، ألا ترى أن الحيوان محمول على الإنسان، مقول له ومحمول على الناطق خارج، والناطق مقوم له علة لتحصله، وكان الغلط من اشتراك لفظ العروض والقيام، وإلى ما ذكرنا أشار في المتن بقوله، على أن مثل هذا القيام، ليس من قيام العرض بالمحل في شيء، ولم يتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض، لأنه ربما ثبت بالدليل، أو يكون على طريق الإلزام، ولما كان هٰهنا به تحقيق به يخرج الجواب عن هذا الوجه بالكلية، جعلناه العمدة، وهو أن ليس في الخارج تمايز بين الكلي، والتشخص يحصل من تركبهما الشخصي، ولا بين الجنس[2]

---

(١) الكلي: عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معانٍ، الأول: الكلي الحقيقي وهو المفهوم الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع شركة كثيرين فيه، ويقابله الجزئي الحقيقي تقابل العدم والملكة، وهو المفهوم الذي يمنع نفس تصوره من وقوع شركة كثيرين فيه (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٧٦). وقال ابن سينا في النجاة ص ٦: اللفظ المفرد الكلي هو الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق إما كثيرين في الوجود كالإنسان، أو كثيرين في جواز التوهم كالشمس، وبالجملة الكلي هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون فإن منع من ذلك شيء فهو غير نفس مفهومه. والكليات الخمس عند المنطقيين، وتسمى بإيساغوجي أيضًا، وهي: الجنس، والفصل، والنوع الحقيقي، والخاصة المطلقة، والعرض العام (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٨١).

(٢) الجنس: في اللغة الضرب من كل شيء، وهو أعم من النوع، يقال: الحيوان جنس والإنسان نوع، قال ابن سينا: الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع أي بالصور والحقائق الذاتية، وهذا يخرج النوع والخاصة والفصل والقريب (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٩٤ ـ ٥٩٦).

والفصل[١] يحصل من تركبهما النوع، لظهور أن ليس في الخارج شيء، هو الإنسان الكلي، وآخر هو خصوصية زيد، يتركب منهما زيد، وكذا ليس في الخارج شيء هو اللون، وآخر هو قابض البصر، وآخر مركب منهما هو السواد، ليلزم من قيام واحد من الثلاثة بآخر منها على ما مرّ من التفصيل، قيام العرض بالعرض بل في الوجود أمر واحد، وإنما التركب والتمايز بحسب العقل فقط، فلا يلزمه إلا كون الكلي أو الجنس موجودًا في الذهن، ولا استحالة فيه.

وأنا أتعجب منهم. كيف ادعوا أن جزء الموجود يجب أن يكون من أفراد اللاموجود، الذي هو نقيض الموجود، ويمتنع أن يكون من أفراد المعدوم، الذي ليس عندهم نقيض الموجود بل أخص منه.

(قال: وإنما يلزم الجهل لو أخذت في الذهن على أنها صور لأمور متمايزة في الخارج).

اعترض الإمام على قولهم، لا تمايز بين الأجناس والفصول في الأعيان، بل في الأذهان، بأن حكم العقل إن طابق الخارج عاد كلام مثبتي الحال، وثبت المطلوب، وإن لم يطابق كان جهلًا ولا عبرة به.

فأجيب: بأن الكلام في تصوّر الأجناس والفصول، ولا حكم فيه تعتبر مطابقته ولا مطابقته، وإنما يلزم الجهل لو حكم بأنها متمايزة في الخارج، ولا تمايز، فدفع بأن مراده: أن هذه التصوّرات بل الصور، إن طابقت الخارج فذاك، وإلا كان جهلًا.

(١) الفصل: يطلق على معانٍ، منها طائفة من المسائل فُصِّلت أي فرّقت وقُطّعَت عما تقدم لغرض، ومنها مقابل الوصل، قال أهل المعاني: الوصل عطف بعض الجمل على بعض والفصل تركه... ومنها ما هو مصطلح المنطقيين فإن له عندهم معنيين، فإنهم كانوا يستعملونه أولًا فيما يتميّز به شيء عن شيء، ذاتيًا كان أو عرضيًا، لازمًا أو مفارقًا، شخصيًا أو كليًا، وقد يُميّز الشيءُ عن غيره في وقت ويميّز الغير عنه في وقت آخر، كما إذا اختلف حال زيد وعمرو بالقيام والقعود في وقتين، وقد يميّز الشيء في وقت عن نفسه في وقت آخر بحسب اختلاف حاله فيهما. والمعنى الثاني: وهو الكلي الذي يتميّز به الشيء في ذاته، وهو الجزء الداخل في الماهية كالناطق مثلًا فهو داخل في ماهية الإنسان، ومقوم لها ويسمى بالفصل المقوم، وهذا المعنى الثاني هو الذي أشار إليه ابن سينا في قوله: وأما الفصل فهو الكلي الذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو، كالناطق للإنسان، فإنه يجاب حين يُسأل: أي حيوان هو؟ (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٢٧٥ ـ ١٢٧٧).

والجواب: أنه إن أريد بالمطابقة أن يكون في الخارج بإزاء كل صورة هوية على حدة. فلا نسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها، وإنما يلزم لو أخذت في الذهن على أنها صور لأمور متمايزة في الخارج، وإن أريد بالمطابقة أن تكون بإزائها هوية يكون المتحقق بها في الخارج تلك الهوية، والمتحقق من تلك الهوية في الذهن تلك الصور فلا نسلم أن المطابقة تستلزم أن يكون هناك أمور متمايزة بحسب الخارج، وإنما يلزم ذلك، لو لم ينتزع العقل من أمر واحد صورًا مختلفة، باعتبارات مخالفة على ما سيحقق في بحث الماهية.

نقض أدلّة إثبات الحال

(قال: ونوقض الوجهان بالحال. فإن الأحوال متماثلة في الثبوت، متخالفة في الخصوصيات فيزيد ثبوتها ويتسلسل، وإنها تحمل على جزئياتها، فإن كانت ثابتة تشخصت، وإلا انتفت، وعلى أحوال هي أعراض فيقوم العرض بالعرض.

فإن قيل: الأحوال لا تقبل التماثل والاختلاف، فلا يزيد ثبوتها ليتسلسل، ولا يكون شيء منها كليًا وحالًا، والآخر جزئيًا ومحلًا على أن التسلسل إنما يمتنع في الموجود دون الثابت.

قلنا: قبول المفهومين التماثل والاختلاف ضروري وامتناع التسلسل[1] سيجيء).

تقرير الأول: أن الأحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة في الثبوت، متخالفة بالخصوصيات، فكان ثبوتها زائدًا عليها ضرورة أن ما به الاشتراك مخالف لما به الامتياز، وثبوتها ليس بمنفي فيكون ثابتًا، ويتسلسل لما ذكرتم في الوجود.

---

(١) التسلسل: هو ترتب أمور غير متناهية عند الحكماء وكذا عند المنطقيين، وأما التسلسل المستحيل عندهم فترتب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود، واستحالة التسلسل عند الحكماء مشروطة بشرطين: اجتماع الأمور الغير متناهية في الوجود والترتيب بينها إما وضعًا أو طبعًا، وعند المتكلمين ليست مذكورة بشرطين مذكورين، بل كل ما ضبطه الوجود يستحيل فيه التسلسل، ويؤيده ما وقع في شرح حكمة العين: أقسام التسلسل أربعة، لأنه إما أن لا تكون أجزاء التسلسل مجتمعة في الوجود أو تكون. والأول هو التسلسل في الحوادث، والثاني إما أن يكون بين تلك الأجزاء ترتّب طبيعي وهو كالتسلسل في العلل والمعلولات ونحوها من الصفات والموصوفات المترتبة الموجودة معًا، أو وضعي وهو التسلسل في الأجسام، أو لم يكن بينها ترتب، وهو التسلسل في النفوس البشرية، والأقسام بأسرها باطلة عند المتكلمين دون الأول والرابع عند الحكماء (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٤٢٩).

وتقرير الثاني: أن الحال قد يكون كليًا محمولًا على جزئيات ثابتة، فإن كان ثابتًا كان متشخصًا، وإن كان منفيًا امتنع كونه جزءًا من الثابت، وكذا إذا كان جنسًا لأنواع، وإذا كان من أجناس الأعراض، لزم قيام العرض بالعرض. على ما ذكرتم فما هو جوابكم؟ فهو جوابنا.

فإن قيل: الحال لا تقبل التماثل والاختلاف. لأن ذلك من صفات الموجود فلا يتحقق فيها ما به الاشتراك، وما به الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها، ويتسلسل، ولا يتعين حال للكلية، وآخر للجزئية، أو حال للحالية. وآخر للمحلية ليلزم ما ذكرتم، بخلاف الموجودات فإنها قابلة لذلك باعترافكم. وأيضًا لا نسلم: استحالة التسلسل في الأمور الثابتة، وإنما قام الدليل على استحالته في الموجودات.

قلنا: قبولها التماثل والاختلاف ضروري، لأن المعقول من الشيء. إن كان هو المعقول من الآخر فهما متماثلان، وإلا فمختلفان.

وما قيل: إنهم جعلوا التماثل والاختلاف: إما حالًا أو صفة، وعلى التقديرين فلا يقوم إلا بالموجود ليس بشيء، لأن الصفة قد تقوم بالثابت، وإن لم يكن موجودًا وإن أريد أنه حال أو صفة موجودة فممنوع، واستحالة التسلسل في الأمور الثابتة، مما قام عليه بعض أدلة امتناع التسلسل. على ما سيجيء، وأما ما ذكره الإمام. من أنا لو جوزناه أفسد إبطال حوادث لا أول لها، وإثبات الصانع القديم فضعيف، لأنا لا نجوّزه في الموجودات، وبه يتم إثبات الصانع، وتقرير القوم في النقض بالحال. أن الأحوال متخالفة بخصوصياتها، ومتشاركة في عموم كونها حالًا، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيلزم أن يكون للحال حال آخر إلى غير النهاية. ودفعه الإمام بأن الحالية ليست صفة ثبوتية، حتى يلزم أن يكون للحال حال آخر وذلك لأنه لا معنى للحال إلا ما يكون موجودًا، ولا معدومًا وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكًا في حال ليلزم تسلسل الأحوال.

ورده الحكيم المحقق، بأن الحال عندهم ليس سلبًا محضًا، بل هو وصف ثابت للموجود، ليس بموجود ولا معدوم، ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالًا مع أنه ليس بموجود ولا معدوم، فإذن الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الأمور التي يسمونها حالًا، وتشترك الأحوال فيه، وهي لا توصف بالتماثل والاختلاف، لأن المثلين عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد، والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد، والحال ليس بذات لأنها التي تدرك بالانفراد، والحال لا تدرك

بالانفراد، والمشترك ليس بمدرك بالانفراد، حتى يحكم بأن المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر أو ليس.

من أدلّة إثبات الحال

(قال: الثالث: الإيجاد ليس بموجود، وإلا احتاج إلى إيجاد آخر وتسلسل، ولا معدوم، وإلا لما كان الفاعل موجدًا.

قلنا: عدم مبدأ المحمول لا يستلزم عدم الحمل، فزيد أعمى، مع أن العمى معدوم واجتماع الضدين ممتنع، مع أن الامتناع معدوم).

أي من وجوه إثبات الحال: إن الإيجاد ليس بموجود، وإلا احتاج إلى إيجاد له محتاج إلى آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية له، ولا معدوم، وإلا لما كان الفاعل موجدًا، لأنه بعد صدور المعلول عنه، لم يحصل له صفة، وكما لم يكن قبل الصدور موجودًا، فكذا بعده، لا يقال إيجاد الإيجاد عينه، لأنا نقول: مثل هذا لا يصح في الأمور الموجودة، لأن ذلك إيجاد للمعلول، وهذا إيجاد للوصف الذي هو إيجاد.

والجواب: إنا نختار. أنه معدوم، ولا نسلم لزوم أن لا يكون الفاعل موجدًا، فإن صحة الحمل الإيجاب لا تنافي كون الوصف، الذي أخذ منه المحمول معدومًا وما في الخارج كما في قولنا: زيد أعمى في الخارج واجتماع الضدين ممتنع في الخارج، مع أن كلًا من العمى والامتناع معدوم في الخارج.

ذكر تفريعات المثبتين لشيئية المعدوم والحال

(قال: ولهم على الأصلين تفريعات: مثل اتفاقهم على أن الذوات المتحققة في العدم غير متناهية، ولا تأثير للمؤثر فيها، ولا تباين بينها، وأنه يجوز القطع، بأن للعالم صانعًا، متصفًا بالحياة والقدرة والعلم مع الشك في وجوده).

أي للقائلين بكون المعدوم شيئًا، والحال ثابتًا على هذين الأصلين تفريعات. مثل اتفاقهم على أن الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية، وعلى أنه لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات، لأنها ثابتة في العدم من غير سبب، وإنما التأثير في إخراجها من العدم إلى الوجود، وعلى أنه لا تباين بين تلك الذوات، بمعنى أنها متساوية في الذاتية، وإنما الاختلاف بالصفات لا في الحقيقة، وإلا لصح على كل ما صح على الآخر، وهو باطل بالضرورة نعم: أفراد كل نوع متساوية في الحقيقة وهو ظاهر، وعلى

أنه يجوز القطع بأن للعالم صانعًا متصفًا بالعلم، والقدرة، والحياة مع الشك في وجوده، حتى يقوم عليه البرهان، وذلك لأنهم جوّزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية، واعترض بأن هذا يستلزم جواز الشك في وجود الأجسام بعد العلم باتصافها بالمتحركية والساكنية، لجواز أن تتصف بذلك في العدم، فيحتاج وجودها إلى دلالة منفصلة، وذلك جهالة عظيمة.

والجواب: بأنا بعد ما نتصوّر ذاتًا متصفة بتلك الصفات ونصدق بأن صانع العالم يجب أن يكون كذلك، يجوز أن نشك في أن للعالم صانعًا كذلك. أو بأنا بعد العلم بأن كل ما لو وجد، كان صانع العالم فهو بحيث لو وجد كان متصفًا بتلك الصفات، يجوز أن نشك في أنه موجود في الخارج ليس بشيء لأنه لا يتفرع حينئذٍ على كون المعدوم شيئًا وثابتًا في الخارج، بل يصح على قول النافين أيضًا، ألا يرى أنا نستدل على وجود الواجب، ومعناه أن الذات المتصف بوجوب الوجود يفتقر التصديق بوجودها إلى الدليل، ونقطع بأن شريك الباري ممتنع، ومعناه أن الذات المتصفة بالوجود، وسائر صفات الكمال المغايرة للباري تعالى وتقدس، تمتنع أن توجد في الخارج.

واعلم أنهم وإن جعلوا هذا التفريع متفقًا عليه إلا أنه إنما يصح على رأي القائلين بأن للمعدوم صفة.

(قال: واختلافهم في أن الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالسوادية، وما يتبعها في الوجود، كالحلول في المحل، وأن التميز هل يغاير الجوهرية، وأن المعدوم هل له بكونه معدومًا صفة، وأنه هل يمكن وصفه بالجسمية).

من تفاريع القول بكون المعدوم شيئًا: اختلافهم في أن الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس، كالجوهر بالجوهرية، والسواد بالسوادية إلى غير ذلك، وبما يتبع صفة الجنس، كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلًا.

فقال الجمهور: نعم لأنها متساوية في الذاتية، فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة، ولأنها إما متماثلة، فتكون متماثلة في الوجود، لأن ما بالذات لا يزول بالعرض، وإما متخالفة فتكون بالصفات، ضرورة اشتراكها في الذاتية، ولأن التميز اللازم للجوهر حالة الوجود، ليس لأنه ذات، ولا لأنه موجود، وإلا لكان لازمًا للعرض، فتعيّن أن يكون لصفة يتصف بها في العدم.

وأجيب: بأن التساوي في الذاتية لا يمنع الاختلاف بالحقيقة، كالحقائق المتشاركة في الوجود، وحينئذٍ لا يرد شيء مما ذكر.

وذهب أبو إسحٰق بن عياش[١]: إلى أنها في العدم عارية عن جميع الصفات، لأنها لما كانت متساوية في الذات، فاختصاص بعضها بصفة معينة لا تكون لذاته وهو ظاهر، ولا لصفة أخرى وإلا تسلسل، بل لمباين، ولا يجوز أن يكون موجبًا لأن نسبته إلى الكل على السواء فيكون مختارًا. وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم موردًا للصفات المتزايلة وهو باطل بالاتفاق، فتعيّن أن يكون ذلك حالة الوجود.

والجواب: أنه يجوز أن يكون لذاته المخصوصة، فظهر أن مبنى كلام الطرفين على عدم التفرقة بين العارض الذي هو الذات المطلقة، والمعروض الذي هو الذات المخصوصة، ومنها اختلافهم في أن التميّز هل يغاير الجوهرية؟

فالجمهور: على أن الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالتي الوجود والعدم، والتميّز وهو اقتضاء الجوهر حيّزًا ما، صفة تابعة ثابتة للجوهر الموجود أي صادرة عن الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه الكون. وحصول الجوهر في الحيّز المعين ويسمونه الكائنية معلّل بالتحيّز بمعنى الكون، وذهب الشحام والبصري[٢] وابن عياش[٣] إلى أن الجوهرية نفس التحيّز، إذ لا معنى للجوهرية إلا المتحيّز بالذات، ومنها اختلافهم في أن المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدومات حالة العدم، فأثبته أبو عبد الله البصري، ونفاه غيره لأنها لافتقارها إلى الذات ممكن، فإن كان علتها الذات، أو الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار أصلًا لزم دوامها، فلا توجد الذات، وإن كان هي الفاعل بالاختيار ابتداء أو انتهاء لزم حدوثها وهو محال، ومنها اختلافهم في أن الجواهر المعدومة. هل هي أجسام في العدم؟ فنفاه الجمهور، وأثبته أبو الحسين الخياط[٤].

---

(١) أبو إسحٰق بن عياش: هو إبراهيم بن محمد بن عياش من كبار أئمة المعتزلة، له مؤلفات كثيرة في علم المنطق والكلام، منها نقض كتاب ابن أبي بشر في إيضاح البرهان (الفهرست ص ٢٤٦).

(٢) البصري: لعله أبو علي محمد بن خلاد البصري، من أصحاب أبي هاشم الجبائي، خرج إليه إلى العسكر وأخذ عنه وكان مقدمًا من أصحابه، وله من الكتب «كتاب الأصول». (الفهرست ص ٢٤٧ - ٢٤٨).

(٣) ابن عياش: هو إبراهيم بن محمد بن عياش، تقدمت ترجمته قبل قليل.

(٤) أبو الحسين الخياط: هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط أستاذ أبي القاسم البلخي وله كتب كثيرة في النقض على ابن الراوندي، وكان واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين. ومن كتبه في الرد على ابن الراوندي: «الانتصار». (طبقات المعتزلة ص ٨٥).

أدلتهم على ثبوت الحال تقسيمه

(قال: ومثل تقسيم الحال إلى العلل بصفة موجودة، كالعالمية المعللة بالعلم، وغير المعلل كلونية السواد، وتعطيل اختلاف الذوات بالأحوال إلى غير ذلك).

من تفاريع القول بالحال تقسيمه إلى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات، كالعالمية المعللة بالعلم، والقادرية المعللة بالقدرة، وإلى حال ليس كذلك كلونية السواد، فإنها لا تعلل بصفة في السواد، وكذا وجود الأشياء، ومنها تعليل اختلاف الذوات في العدم بالأحوال، فإن القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات، جعلوا تلك الصفات أحوالًا، ودلّ ذلك على أن الحال عندهم لا يجب أن يكون صفة لموجود، ومنها تقسيمهم تلك الصفات في الجواهر إلى ما يعود إلى الجملة، أعني مجموع ما يتركب عنه البنية كالحيثية، وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة، وإلى ما يعود إلى التفصيل، أي الإفراد كالجوهرية، والوجود، والكون، والكائنية. وفي الأعراض إلى الصفة النفسية كالسوادية، والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود، وإلى ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل.

أدلّة بطلان ثبوت المعدوم والحال

(قال: فإن قلت: بطلان ثبوت المعدوم والواسطة في غاية الجلاء، فكيف ذهب على الكثير من العقلاء؟

قلت: كان مبنى الأول: على أن السواد المعدوم مثلًا سواد في الخارج لا يتعلق سواديته بأسباب الوجود.

والثاني: على أن من الصفات ما قام الدليل على أنها ليست بموجودة، ولا سبيل إلى نفيها، لاتصاف الموجود بها، وجد فرض العقل أو لم يوجد، كالوجود والإيجاد والعالمية، واللونية فجزموا بأنها لا موجودة ولا معدومة).

لما كان بطلان القول بثبوت المعدوم في الخارج، وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود جليًا بل ضروريًا، وقد ذهب إليهما سيما إلى تحقق الواسطة كثير من العلماء المحققين، حال التنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين.

أما الأول فهو أن العقل جازم بأن السواد سواد في الواقع، وإن لم يوجد أسباب الوجود من الفاعل والقابل، فإن أسباب الماهية غير أسباب الوجود، على ما سيجيء فعبّروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج، لما رأوا فيه من شائبة التقرر والتحقق، مع

نفيهم الوجود الذهني، وهو قريب من قول الفلاسفة: إن الماهيات ليست بجعل الجاعل، وحاصله: أنهم وجدوا تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة فإن لها ماهيات تتصف بالوجود تارة، وتتعرّى عنه أخرى بحسب حصول أسباب الوجود ولا حصولها، فعبّروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج.

وأما الثاني: فهو أنهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود الإنسان، وإيجاد الله تعالى إياه، وعالمية زيد، ولونية السواد، قد قام الدليل على أنه ليس بموجود، ولم يكن لهم سبيل إلى الحكم بأنه لا تحقق له أصلًا لما رأوا الموجودات تتصف به سواء: وجد اعتبار العقل أو لم يوجد على أنه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل، فجزموا بأن لهذا النوع من المعاني تحققًا ما في الخارج، وليست بموجودة ولا معدومة بل واسطة، وسموه بالحال توضيحه: أنه إذا صدر المعلول عن العلّة، فنحن نجد في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور، أعني الموجدية والوجود، فلا تكون حينئذٍ معدومة، ضرورة التفرقة بين الحالين، وقد قام الدليل على أنها ليست بموجودة فتكون واسطة.

(قال: وأما ابتناء ذلك على أنهم لم يجعلوا تقابل العدم والوجود، وتقابل السلب والإيجاب، بل العدم والملكة. إذ العدم ارتفاع ما من شأنه الوجود، فجعلوا المفهومات الاعتبارية: التي لا يتصوّر عروض الوجود لها لا موجودة، ولا معدومة فإنما يصح ذلك إذا لم يجعل الممتنع معدومًا).

أقول: ذكر صاحب المواقف على ما نطق به أصل النسخ: أنه يظن ظنًا قريبًا من اليقين، أن مبنى إثبات الواسطة على أنهم وجدوا من المفهومات ما يتصوّر عروض الوجود لها، فسموا تحققها وجودًا، وارتفاعها عدمًا، ومنها ما لا يتصوّر عروض الوجود لها أصلًا، كالاعتبارات العقلية التي تسميها الحكماء معقولات ثانية، فجعلوها، لا موجودة، ولا معدومة، بمعنى أنها ليست متحققة، ولا من شأنها التحقق، فعندنا تقابل الوجود والعدم تقابل إيجاب وسلب. وعندهم تقابل ملكة وعدم.

والحق إن هذا الظن لا يغني من الحق شيئًا.

أما أولًا: فلأنه إنما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينًا للممتنع لا يطلق عليه أصلًا، كما ذكره صاحب التلخيص: لا أعم على ما قرره صاحب المواقف وغيره، لظهور أنه لا يعرض له الوجود أصلًا.

وأما ثانيًا: فلأن الحال حينئذٍ تكون أبعد عن الوجود من المعدوم، لما أنه ليس له التحقق ولا إمكان التحقق وليس كذلك، لما أنهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر والتحقق

والثبوت حد العدم، ولم يبلغ حد الوجود، ولهذا جوّزوا كونه جزءًا لموجود كلونية السواد.

وأما ثالثًا: فلأنه ينافي ما ذكره في تفسير الواسطة، في أنه المعلوم الذي له تحقق لا باعتبار ذاته، بل تبعًا لغيره، أو الكائن في الأعيان، لا بالاستقلال بل تبعًا لغيره، ويمكن دفع الأخيرين: بأن المراد بالتحقق الذي يتصوّر عروضه للمعدوم دون الواسطة، هو التحقق بالاستقلال، وأن الواسطة تكون أقرب إلى الوجود من حيث إن التحقق بالتبعة حاصل له بالفعل.

المبحث الخامس
تمايز الإعدام في العقل وما يتعلق بذلك

(قال: المبحث الخامس: للإعدام تمايز في العقل كاختصاص عدم المعلول بالاستناد إلى عدم العلة، وعدم الشرط بمنافاة وجود المشروط، وعدم الضد بتصحيح وجود الآخر).

قد اشتهر خلاف في تمايز الإعدام، فإن أريد أن ليس التمايز أمرًا محققًا في الخارج أو ليست للمعدمات أو المعدومات عينية متمايز فضروري لا يتصوّر فيه نزاع، وإن أريد أن ليس لمفهوم العدم أفراد متمايزة عند العقل يختص كل منها بأحكام مخصوصة، صادقة في نفس الأمر فباطل، لأن عدم العلّة موجب لعدم المعلول، من غير عكس، وعدم الشرط منافٍ، لوجود المشروط، وعدم المشروط لا ينافي وجود الشرط وعدم الضد عن المحل يصحح طريان الضد الآخر، بخلاف عدم غير الضد ولما لم يكن التمايز إلا بحسب التعقل، الذي وقع الخلاف في أنه هل هو وجود ذهني أو لا...؟.

ذهب صاحب المواقف[1] إلى أن الخلاف في تمايز الإعدام فرع الخلاف في

---

(١) قال صاحب المواقف: حجة المثبتين للحال وجهان: الأول: الوجود ليس موجودًا، وإلا لزاد وجوده وتسلسل، ولا معدومًا وإلا اتصف الشيء بنقيضه، قلنا: الوجود موجود ووجوده نفسه فلا يتسلسل، أو معدوم وإنما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه، بهو هو بأن يقال: الوجود عدم، أو الموجود معدوم، أما بالنسبة فلا، فإن كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه. الوجه الثاني: السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الألوان، وفصل يمتاز به، وهو قابضية البصر فرضًا، فنقول: الجزآن إن وجدا وهما معنيان أي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى وسنبطله، وإن عدما معًا أو أحدهما لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وأنه محال، قلنا: نختار أنهما موجودان، قولك: يلزم قيام المعنى بالمعنى، قلنا: نعم ولو قلتم بأنه محال وحجتكم عليه=

الوجود الذهني، فمن أثبته نفاه، لأن التمايز لا يكون إلا في العقل، أي بحسب التعقل والتصوّر، فإن كان ذلك بوجود في الذهن، على ما هو رأي المثبتين لم يتصوّر معدوم مطلقًا. أي معدوم ليس له شائبة الوجود، لأن كل متصوّر فله وجود ذهني، فلا يكون التمايز إلا للموجودات، ومَن نفاه أثبته. لأن الإعدام ليست لها شائبة الوجود متمايزة في التصوّر، وأنت خبير بأن الأمر بالعكس. لأن الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون: بتمايز الإعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها، فالأولى أن يقال في بيان التفرع. أنه لما كان التميّز عندهم وصفًا ثبوتيًا، يستدعي ثبوت الموصوف به فمن أثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الإعدام عند تصوّرها لما لها من الثبوت الذهني، وإن كانت هي إعدامًا في أنفسها، ومَن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت أصلًا.

(قال: والعدم قد يعرض لنفسه، بأن يعقل فيغفل عنه فيكون نوعًا من العدم باعتبار ومقابلًا له باعتبار، كما أن المعدوم المطلق ثابت باعتبار، فيصح الحكم عليه وقسيم له باعتبار فيمتنع.

فإن قيل: فمن حيث إنه ليس بثابت يمتنع الحكم عليه وهذا حكم).

قلنا: نعم. لكن من حيث إنه ثابت، ولا يناقض لاختلاف الاعتبارين، وكذا الحكم بامتناع الحكم(١) على المجهول المطلق(٢) واللاممكن التصوّر.

= سنبطلها، أو نمنع الملازمة لأن التمايز بينهما ذهني، فليس في شيء هو لون وآخر هو القابض للبصر يقوم به، بل هو لون ذلك اللون بعينه قابض للبصر، فإن قيل: يلزم أن يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان وأنه محال بالضرورة. قلنا: لا نسلم استحالته، وإنما جزمك بذلك لإلفك بالصور الخيالية، كالنقوش على الجدار والمتخيّل في المرآة، ولو علمت أن هذه الصور عقلية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات أقل أو أكثر، والتنبيه لمشاركات ومباينات بحسبها لم تستبعد أن تعقل النفس صورة مطابقة لشخص وأخرى تطابقه وبني نوعه، وأخرى تشاركها فيها المشاركون له في جنسه... (شرح المواقف ٣/ ٥ ـ ١٥).

(١) الحكم بامتناع الحكم: لأن الحكم على الشيء هو فرع تصوره، وهذا لم يتصوّر فلا ثبوت له فلا حكم عليه.

(٢) المجهول المطلق: قال السيد السند في حاشية شرح المطالع: الأعدام المضافة إنما تتمايز بملكاتها ولا تنقسم إلا بأقسامها فكما أن المعلوم ينقسم إلى معلوم تصوّري ومعلوم تصديقي كذلك ينقسم المجهول إلى مجهول تصوّري أي مجهول إذا أدرك كان إدراكه تصوّرًا، وإلى مجهول تصديقي، أي مجهول إذا أدرك كان إدراكه تصديقًا، والمجهول المطلق أي من جميع الوجوه لا يمكن الحكم عليه... (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٤٧٧).

لما كان الحكم بتمايز الإعدام في التصوّر مظنة الاعتراض، بأن التمايز حينئذٍ يكون للموجودات الذهنية على ما هو رأي المحققين من الحكماء والمتكلمين. حاول التنبيه على الجواب، بذكر مسائل تدل على أن العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار منها: أن العدم يعرض لنفسه بأن يتصوّر العدم المطلق، الذي هو نفي الكون في الأعيان، ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك عروضًا للعدم، على ما هو عدم في نفسه، وإن كان موجودًا من حيث حصوله في الذهن. ومنها أن زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافًا إلى العدم، ومقابل له من حيث كونه نفيًا له وسلبًا. ومنها أن المعدوم المطلق، أعني ما ليس له ثبوت في الخارج ولا صورة في العقل ثابت من حيث إنه متصوّر الحكم عليه بامتناع الحكم عليه، وقسيم للثابت من حيث ذاته، فيمتنع الحكم عليه، لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه في الجملة.

فإن قيل: فما لا يكون ثابتًا بوجه من الوجوه، من حيث إنه لا ثابت يمتنع الحكم عليه، والحكم بامتناع الحكم حكم فيتناقض.

قلنا: صحة الحكم عليه، بامتناع الحكم ليست من جهة أنه لا ثابت، بل من جهة أنه متصوّر، ثابت في العقل، وامتناع الحكم من جهة أنه لا ثابت في نفسه، وبحسب مفهومه، ولا تناقض لاختلاف الجهتين وهذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم: الحكم على الشيء مشروط بتصوّره بوجه ما، وهي أنه لو صح ذلك لصدق قولنا: لا شيء مما انتفى فيه هذا الشرط كالمجهول مطلقًا، يصح الحكم عليه ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط؛ واللازم باطل. لأن موضوع هذه السالبة، إن كان ثابتًا، معلومًا بوجه ما، صح الحكم عليه في الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم أصلًا، وإن كان مجهولًا مطلقًا، والحكم بعدم صحة الحكم حكم فتناقض، لأن بعض المجهول المطلق صح الحكم عليه، وقد يجاب بأن القضية مشروطة، أي لا يصح الحكم عليه ما دام مجهولًا مطلقًا، وهي لا تناقض المطلقة، وهو مدفوع بأدنى تغيّر، وهو أن يقيد انتفاء الشرط بالدوام، أي ما يكون مجهولًا مطلقًا دائمًا لا يصح الحكم عليه دائمًا، أو يعتبر إمكان التصوّر.

فيقال: لو كان الحكم على الشيء مشروطًا بتصوّره، لكان مشروطًا بإمكان تصوّره ضرورة، فيلزم أن لا يمكن الحكم على ما لا يمكن تصوّره أصلًا، والحكم بعدم الإمكان حكم، وبالجملة فالشبهة مما يورد في موارد كثيرة مثل قولنا: ضرب فعل ماضٍ، ومن حرف جر، وليس باسم، وما لا يتصوّر أصلًا، ليس بكلي إلى غير ذلك، فينبغي أن يكون الجواب حاسمًا للمادة، وحاصله أن الموضوع في أمثال هذه القضايا متعدد.

فالمجهول المطلق من حيث ذاته ممتنع الحكم عليه، ومن حيث كونه متصورًا محكوم عليه، وضرب من حيث ذاته فعل، ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وهكذا. وقد يقال في بيان بطلان قولنا: لا شيء من المجهول مطلقًا، يصح الحكم عليه. أن كل مجهول مطلقًا فهو شيء أو لا شيء وممكن أو لا ممكن، وبالجملة فإما (ب) أو ليس (ب). ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين، وفيه منع ظاهر، وهو أنا لا نسلم صدق شيء من هذه القضايا، إنما يلزم ارتفاع النقيضين لو سلبا عن شيء واحد، وهٰهنا كما لا سلب لا إيجاب، لأن كلًا منهما حكم مشروط بتصوّر الموضوع فلذا بينه القوم بطريق الترديد على ما ذكرنا.

لا حجر على تصوّرات العقل[١]
فقد يجمع بين متنافيين[٢]

(قال: وبالجملة: لا حجر في تصوّرات العقل، فله أن يعتبر النقيضين، ويحكم بينهما بالتناقض[٣]، ويعتبر عدم كل شيء حتى نفسه، ويقسم الموجود إلى ثابت في الذهن، وغير ثابت فيه، وإلى ممكن التصوّر، واللاممكن عدم التصوّر ويحكم بالتمايز بينها، فيكون كل من اللاثابت، واللاممكن التصوّر، لا هوية له من حيث الذات، مع أن له هوية من حيث الثبوت في العقل كالهوية واللاهوية[٤]).

فلا حجر زيادة تعميم لتصرفات العقل، واعتباراته يعني أنه له أن يعتبر النقيضين من المفردات كالموجود، واللاموجود، أو من القضايا، مثل موجود، وهذا ليس بموجود، ويحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شيء واحد، وامتناع صدق النقيضين في نفس الأمر، فيكون النقيضان موجودين في العقل، وإن كان أحدهما عبارة عما لا وجود له أصلًا، وله أن يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه، مع أن تصوّر العقل عدمه يستدعي ثبوته، فيكون هذا جمعًا بين وجوده وعدمه، لكن أحدهما بحسب الذات، والآخر بحسب التصوّر، وله أن يعتبر تقسيم الموجود إلى ثابت في الذهن، وغير ثابت فيه، فيكون اللاثابت في الذهن، قسمًا للثابت فيه بحسب الذات، وقسمًا منه باعتبار كونه متصورًا، وكذا في تقسيمه إلى ممكن التصوّر، واللاممكن التصوّر، فيكون الثاني قسمًا

---

(١) لا حجر على تصورات العقل: أي أن يثبت غير الثابت باعتبار، وينفي غير المنفي باعتبار آخر.
(٢) يجمع بين متنافيين: في المفردات كالإنسان واللاإنسان، والموجود واللاموجود.
(٣) يحكم بينهما بالتناقض: أي يحكم العقل على النقيضين المفردين بعدم اجتماعهما في محل واحد، فلا يوجد شيء يتحقق فيه معنى الوجود واللاوجود.
(٤) الهوية واللاهوية: فهما متنافيان.

من ممكن التصوّر، بل من المتصوّر، له أن يحكم بالتمايز بين الثابت في الذهن، واللاثابت فيه، وكذا بين ممكن التصوّر، واللاممكن التصوّر، مع أنه يستدعي أن يكون للممتازين هويتان عند العقل، ولا هوية للاثابت في العقل، واللاممكن التصوّر، فيكون كل منهما لا هوية له عند العقل، من حيث الذات، وله هوية عنده من حيث التصوّر، وهذا كما أنه يعتبر الهوية واللاهوية، ويحكم بينهما بالتمايز، فتكون اللاهوية قسيمًا للهوية بحسب الذات، وقسمًا منها باعتبار ثبوتها في العقل، ولا تناقض في شيء من ذلك، وهذه أصول يتسعان بها على حال كثير من المغالطة.

المبحث السادس

الوجود والعدم كل منهما يكون محمولًا ورابطة

(قال: المبحث السادس: كل من الوجود والعدم قد يقع محمولًا، وقد يقع رابطة، ولا بد في حمل الإيجاب من اتحاد الطرفين هوية ليصح، وتغيرهما مفهومًا ليفيد).

كما في قولنا: الإنسان موجود، والعنقاء معدوم، وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول، كما في قولنا: الإنسان يوجد كاتبًا أو بعدم، أو بين غيرهما كما هو وجود زيد في الزمان أو المكان، وفي الأعيان أو الأذهان، والحمل قد يكون إيجابًا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع، وقد يكون سلبًا وهو الحكم بانتفائه عنه، وحقيقتهما إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، وهو حقيقة عرفية فيهما. فلذا قلنا: ولا بد في حمل الإيجاب من اتحاد الموضوع، والمحمول بحسب الذات والهوية، ليصح الحكم بأن هذا ذاك للقطع. بأن هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية، ومن تغايرهما بحسب المفهوم، ليفيد فائدة يعتد بها، وهي أن هذين المتغايرين بحسب المهفوم متحدان بحسب الذات، والوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الأرض أرض، والسماء سماء.

فإن قيل: إن أريد الاتحاد في الوجود الخارجي، فرب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج.

كقولنا: العنقاء معدوم، وشريك الباري ممتنع، والوجوب ثبوتي، والإمكان اعتباري، والجنس مقوم للنوع، والنوع كلي، والفصل علة للجنس، إلى ذلك. فإنها وإن منع إيجاب بعضها فلا كلام في البعض، وإن أريد الأعم ليتناول أمثال هذه القضايا لم يستقم، لأنه لا يتصوّر التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني، إذ لا معنى للموجود في الذهن إلا الحاصل فيه، وهو معنى المفهوم.

قلنا: معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود، هو أن يكون ما صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما يصدق عليه مفهوم المحمول، من غير أن ينفرد كل بوجود، بل يكون موجودًا واحدًا عينيًا، كما في القضايا المعتبرة في العلوم، سيما إذا أخذت بحسب الحقيقة أو الخارج، أو ذهنيًا، كما في القضايا الذهنية، على ما قالوا: إن معنى قولنا: المثلث شكل. هو أن الذي يقال له المثلث هو بعينه الذي يقال له الشكل، وهذا هو المراد بقولهم: المراد بالموضوع الذات، وبالمحمول المفهوم. للقطع بأنه لو أريد أن ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول، لم يستقم ولم يتكرر الوسط في الشكل الأول، فلم ينتج، كما إذا أخذت القضية طبيعية المحمول أو الموضوع. كقولنا: جزء مفهوم الإنسان ناطق، وكل ناطق ضاحك، وقولنا: بعض النوع إنسان، ولا شيء من الإنسان بنوع، مع كذب النتيجة، لأن المعتبر عندهم في الأحكام من الموجبة المعنى الذي ذكرنا، وهذه ليست كذلك.

وبالجملة، فمعنى الإيجاب في الذهنيات، أن المعقول الأول الذي يصدق عليه في الذهن عنوان الموضوع، هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد في ذاته، ووجوده العقلي، وإنما التعدد مفهوميهما اللذين كلاهما أو أحدهما من ثواني المعقولات، فمعنى قولنا شريك الباري ممتنع أن ما يصدق عليه في الذهن، أنه شريك الباري، يصدق عليه في الذهن، أنه ممتنع الوجود في الخارج، وعلى هذا فقس.

دفع توهم في حمل الوجود والعدم على الماهية(١)

(قال: ولا يلزم في حملهما على الماهية، اعتبار الوجود أو العدم فيها ليلغيا أو يتناقض. كما أن في حمل الأسود على الجسم، لا يعتبر فيه السواد وعدمه، وإنما يجيء ذلك من قبل المحمول، وكذا الثبوت الذهني وإن كان لازمًا(٢)).

قد يتوهم أنه كما لا واسطة بين الوجود والعدم، لا واسطة بين اعتبارهما، فالماهية المحمول عليها الوجود. إما مع اعتبار الوجود، فيكون الحمل لغوًا بمنزلة أن يقال:

---

(١) حمل الوجود والعدم على الماهية: ويكون حملهما عليها بواسطة الاشتقاق كأن يقال: هذه الماهية موجودة أو معدومة، أو بالإضافة كأن يقال: هي ذات وجود أو عدم.

(٢) وكذا الثبوت الذهني وإن كان لازمًا: أي أن الثبوت الذهني كالوجود الخارجي في أنه لا يعتبر في المحكوم عليه عند الحكم بذلك الثبوت عليه فيلغي اعتباره فيه بخصوصه، وإن كان لازمًا للمحكوم عليه، إذ لا يحكم على الشيء إلا بعد تصوّره، وتصوّره ثبوت ذهني، وكما لا يعتبر في المحكوم عليه الثبوت الذهني عند الحكم بذلك الثبوت عليه، فلا يعتبر فيه عدم الثبوت ذهنًا لأنه يلزم في الأول اللغو، وفي الثاني التناقض.

الماهية الموجودة موجودة، وإما مع اعتبار العدم فيكون تناقضًا بمنزلة أن يقال: الماهية المعدومة موجودة، وكذا في حمل العدم، بل كل وصف كقولنا: الجسم أسود. فإن الموضوع إما مع اعتبار المحمول فلغو. ومع اعتبار عدمه فتناقض. فأزال ذلك الوهم، بأن الموضوع وإن كان لا يخرج عن المحمول، أو نقيضه وجودًا كان أو عدمًا أو غيرهما، لكن لا يلزم أن يعتبر فيه أحدهما، وإنما يجيء تقيده من قبل الحمل. فإن حمل عليه الوجود كان موجودًا، أو العدم فمعدومًا، أو السواد فأسود، أو البياض فأبيض، من غير أن يعتبر معه شيء من ذلك، وكذا الثبوت الذهني، وإن كان لازمًا، من جهة أن الحكم على الشيء يستدعي تصوّره، وهو ثبوت ذهني لكن لا يلزم اعتباره في الموضوع، لأن الحكم إنما هو على الذات من غير اعتبار الأوصاف لازمة كانت أو مفارقة، فليس معنى قولنا: الماهية موجودة. أن الماهية الثابتة في الذهن موجودة حتى لو كان المحمول هو الثبوت الذهني أو نفيه، لم يكن لغوًا أو تناقضًا، إلا بالنسبة إلى مَن يعلم أن المحكوم عليه متصوّر البتة، وأن التصوّر ثبوت ذهني.

إثبات صحة الحكم

(قال: ولا يشترط في صحة الحكم المطابقة لما في الأعيان، إذ قد لا يوجد فيها الطرفان، ولا يكفي المطابقة لما في الأذهان، إذ قد يرتسم فيها الكواذب، بل المعتبر المطابقة لما في نفس الأمر، ومعناه ما يفهم من قولنا: هذا الأمر كذا في نفسه، أي في حد ذاته، مع قطع النظر عن حكم الحاكم وتفسيره بما في العقل الفعال[١] بعيدًا جدًا، إذا قصد بيان المفهوم، لأنه قد يقع التصديق ممن لا يعرفه، بل ينكره. وأما الاعتراض بأنه لا يشمل علمه، ولا العلم السابق عليه، ولا العلم بالجزئيات فيمكن دفعه).

يعني أن الحكم قد يكون صحيحًا أي حقًا وصدقًا وقد يكون فاسدًا أي باطلًا وكذبًا وإن كان غالب استعمال الصدق والكذب في الأقوال خاصة، وليست صحة الحكم بمطابقته لما في الأعيان، إذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج، كما في الحكم بالأمور الذهنية، على الأمور الذهنية أو الخارجية.

كقولنا: الإمكان اعتباري ومقابل للامتناع، واجتماع النقيضين ممتنع.

---

(١) العقل الفعال: هو كل ماهية مجردة عن المادة أصلًا، أما من جهة ما هو عقل، فهو جوهر صوري، ذاته ماهية مجردة في ذاتها، وأما من جهة ما هو فعال، فإنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشرافه عليه (معيار العلم في المنطق ص ٢٨٢).

كقولنا: الإنسان ممكن، أو أعمى، ولا يكفي المطابقة لما في الأذهان لأنه قد يرتسم فيها الأحكام الغير المطابقة للواقع، فلزم أن يكون قولنا: العالم قديم حقًا وصدقًا، لمطابقته لما في أذهان الفلاسفة، وهو باطل قطعًا، بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الأمر، وهو المراد بالواقع والخارج، أي خارج ذات المدرك والمخبر. ومعناه ما يفهم من قولنا، هذا الأمر كذا في نفسه، أو ليس كذا أي في حد ذاته، وبالنظر إليه مع قطع النظر عن إدراك المدرك، وإخبار المخبر. على أن المراد بالأمر الشأن والشيء، وبالنفس الذات.

فإن قيل: كيف يتصوّر هذا فيما لا ذات له، ولا شيئية في الأعيان كالمعدومات سيما الممتنعات.

فالجواب إجمالًا: أنا نعلم قطعًا أن قولنا: اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الأمر. وقولنا: إنه ممكن غير مطابق، وإن لم يعلم كيفية تلك المطابقة بكنهها، ولم يتمكن من تلخيص العبارة فيها. وتفصيلًا: أن المطابقة إضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل، ولا خفاء في أن العقل عند ملاحظة المعنيين، والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات أو المعدومات، نجد بينهما بحسب كل زمان نسبة إيجابية أو سلبية تقتضيها الضرورة أو البرهان، فتلك النسبة من حيث إنها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر إلى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر، هي المراد بالواقع وما في نفس الأمر، وبالخارج أيضًا عند مَن يجعله أعم مما في الأعيان على ما بينا، فصحة هذه النسبة تكون بمعنى أنها الواقع وما في نفس الأمر، وصحة النسبة المعقولة، أو الملفوظة من زيد أو عمرو أو غيرهما بين ذينك المعنيين، يكون بمعنى أنها مطابقة لتلك النسبة الواقعة، أي على وفقها في الإيجاب والسلب، ولما لم تتصوّر للنسبة المسماة بالواقع، ومما في نفس الأمر، سيما فيما بين المعدومات حصول إلا بحسب التعقل، وكان عندهم أن جميع صور الكائنات وأحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر مجرد أزلي[1] يسمى بالعقل الفعال، فسر بعضهم ما في نفس الأمر بما في العقل الفعال، ويستدل على وجوده بأن الأحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني، منها ما هو مطابق لما

(١) الأزل: هو دوام الوجود في الماضي، كما أن الأبد دوامه في المستقبل، والأزل نفي الأولية، وقيل هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، والأزلي ما لا يكون مسبوقًا بالعدم. اعلم أن الموجود أقسام ثلاثة لا رابع لها، فإنه إما أزلي أبدي وهو الله سبحانه وتعالى، أو لا أزلي ولا أبدي وهو الدنيا، أو أبدي غير أزلي وهو الآخرة، وعكسه محال، فإن ما ثبت قدمه امتنع عدمه (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٤٣).

في نفس الأمر كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين، ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك. فللأول متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن، ولأن من الأحكام ما هو أزلي، لا يلحقه تغير أصلًا ولا خروج من قوة إلى فعل، ولا يتعلق بوضع أو زمان أو مكان، مع أن المطابقة لما في نفس الأمر في الكل معنى واحد،.لزم أن يكون ذلك المتعلق الخارجي مرتسمًا في مجرد أزلي مشتمل على الكل بالفعل، وليس هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة، ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل، فتعين العقل الفعال. ثم قال: وهو الذي عبّر عنه في القرآن المجيد باللوح المحفوظ(١) والكتاب المبين(٢)، المشتمل على كل رطب ويابس، وأنت خبير بأن ما ذكره مع ضعف بعض مقدماته مخالف لصريح قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ﴾ [الأنعام: ٥٩].

فليته سكت عن التطبيق، ثم القول بأن المراد بما في نفس الأمر، ما في العقل الفعال باطل قطعًا، لأن كل أحد من العقلاء يعرف أن قولنا: الواحد نصف الاثنين مطابق لما نفس الأمر، مع أنه لم يتصوّر العقل الفعال أصلًا، فضلًا عن اعتقاد ثبوته، وارتسامه بصور الكائنات، بل مع أنه ينكر ثبوته، ويعتقد انتفاءه، على ما هو رأي المتكلمين، وكان المراد أن ما في نفس الأمر على وجه يعم الكل، ولا يحتمل النقيض أصلًا، هو ما في العقل الفعال وإن تغايرا بحسب المفهوم، وقد يقال: لو أريد بما في نفس الأمر في علم العقل الفعال، امتنع اعتبار المطابقة لما في نفس الأمر في علم العقل الفعال لعدم الاثنينية، وفي العلم السابق عليه، ولو بالذات، كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له معه، وفي العلم بالجزئيات، مثل هذا الحرف، وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل ويمكن الجواب عن الأول: بأن صحة الحكم الذي في نفس الأمر لا يكون لكونه مطابقًا لما في نفس الأمر بل عينه.

وعن الثاني: بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء مع ما هو متأخر عنه بالذات، بأن اعتبار المطابقة، إنما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة، ولا كذلك علم الواجب. على أنهم لا يثبتون له أولًا إلا تعقل ذاته، وهو عين ذاته.

وعن الثالث: بأن ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كافٍ في المطابقة.

---

(١) وهو قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ﴿٢٢﴾﴾ [البروج: ٢١، ٢٢].

(٢) وهو قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة: ١٥]، وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴿١﴾﴾ [يوسف: ١، الشعراء: ٢، القصص: ٢]، وقوله تعالى: ﴿طسٓ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿١﴾﴾ [النمل: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢﴾ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾﴾ [الزخرف: ٢، ٣].

الفصل الثاني
الماهية وفيه أربعة مباحث

هـــي:

المبحث الأول: تعريف الماهية وما يتعلق به.

المبحث الثاني: تقسيم الماهية باعتبار ثبوت العوارض أو نفيها.

المبحث الثالث: الماهية بسيطة ومركبة.

المبحث الرابع: الماهيات مجعولة أم لا...؟

[الفصل الثاني]

[المـــاهيّة]

(قال: الفصل الثاني: في الماهية وفيه مباحث):

المبحث الأول

تعريف الماهيّة[1] وما يتعلق به

(المبحث الأول: ماهيّة الشيء ما به يُجاب عن السؤال بما هو ويفسره بما به الشيء هو هو، ولا ينتقض بالفاعل إذ به وجود الشيء لا هو، وهي باعتبار التحقق تسمى ذاتًا وحقيقة، وباعتبار التشخص هوية).

وهي لفظة مشتقة عما هو ولذا قالوا: ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو، ولا خفاء في أن المراد بما هو الذي تطلب الحقيقة دون الوصف، أو شرح الاسم وتركوا التقييد اعتمادًا على أنه المتعارف،

---

(١) الماهية: مصطلح مصاغ من السؤال: ما هو؟ والماهية هي ما يُجاب به عن السؤال: ما هو؟ أي ما يتقوّم به تصوّرنا للشيء وما به قوام فكرتنا عنه، فالسؤال بما؟ أو بما هو؟ إذا قرن بالشيء دلّ على أن المطلوب من الشيء تصوّر ذلك الشيء فقط، لا معرفة وجوده، ولا معرفة شيء آخر سوى ذاته، لا مقداره ولا زمانه، ولا مكانه... فالأمر الذي ينبغي أن يستعمل في جواب ما هو الشيء؟ إذا كان يدل عليه بلفظ مركب (أي بجملة لا بكلمة واحدة) فإنه يسمى ماهية الشيء، ويسمى أيضًا القول الدال على ما هو الشيء، أو على جوهر الشيء، أو على إنّية الشيء أو طبيعة الشيء، وأهم ما شغل الفلاسفة والمتكلمين المسلمين هو العلاقة بين الوجود والماهية وذلك لاتصالها المباشر بفكرة «الخلق»... ولقد أدرك المتكلمون في الإسلام ما ينطوي عليه التوحيد بين الماهية والوجود، من تعارض مع فكرة «الخلق» التي تنبني عليها العقيدة الدينية عندهم، ولذلك فصلوا بينهما وقالوا بإمكانية خلو الماهية من صفة الوجود، فالله يعلم ماهية الأشياء قبل أن توجد، مثلما يعلم النجار ماهية الكرسي قبل أن يصنعه، والنتيجة هي أن الماهية سابقة للوجود عندهم (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٧٢٣ ـ ٧٢٤).

واحترازًا عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية، ومنهم مَن صرّح بالقيد فقال، الذي يطلب به جميع ما به الشيء هو هو، وأنت خبير بأن ذلك بعينه معنى الماهية. وأن هذا التفسير لفظي فلا دور وقد يفسر بما به الشيء هو هو، ويشبه أن يكون هذا تحديدًا، إذ لا يتصوّر لها مفهوم سوى هذا، وزعم بعضهم أنه صادق على العلّة الفاعلية، وليس كذلك، لأن الفاعل ما به يكون الشيء موجودًا، لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء، فإنا نتصوّر حقيقة المثلث، وإن لم نعلم له وجودًا ولا فاعلًا.

وبالجملة فمعنى هذا التفسير على أن نفس الماهية ليست بجعل الجاعل على ما سيجيء بيانه، ثم الماهية إذا اعتبرت مع التحقيق سميت ذاتًا وحقيقة، فلا يقال ذات العنقاء. وحقيقته بل ماهيته أي ما يتعقل منه، وإذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية، وقد يراد بالهوية التشخص، وقد يراد الوجود الخارجي، وقد يراد ما صدقت عليه الماهية من الأفراد.

تحقيق الماهية باعتبار تميزها عن العوارض(١)

(قال: وتغاير عوارضها اللازمة والمفارقة، وتتقابل بتقابلها فحيث يقال: الأربعة من حيث هي زوج، أو ليست بفرد يراد أن ذلك من مقتضيات الماهية، وإلا فهي من حيث هي، ليست إلا هي، حتى لو قيل: الأربعة من حيث هي زوج، أو ليست بزوج، أو هي زوج أو فرد.

قلنا: ليست من حيث هي هي بزوج ولا فرد. بمعنى أن شيئًا منهما ليس نفسها، ولا داخلًا فيها، ولا يصح هي من حيث هي زوج أو ليست بفرد، أو لا هذا ولا ذاك).

أي ماهية الشيء وحقيقته مغاير جميع عوارضها اللازمة والمفارقة كالفردية للثلاثة، والزوجية للأربعة، وكالمشي للحيوان، والضحك للإنسان، ضرورة تغاير المعروض

(١) قال صاحب المواقف: في تمييز الماهية عما عداها: لكل شيء حقيقة هو بها هو، هي مغايرة لما عداها سواء كان لازمًا لها أو مفارقًا، فإن الإنسانية من حيث هي إنسانية ليست إلا الإنسانية، فليست الماهية الإنسانية موجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئًا من المتقابلات، بل هذه أمور تنضم إلى الإنسانية فتكون مع الوحدة واحدة، ومع الكثرة كثيرة، وعلى هذا فقس،... فإن قيل: الإنسانية التي هي لزيد، إن كانت هي التي لعمرو، كان شخص واحد في آنٍ واحد في مكانين، وإن كانت غيرها، لم تكن الإنسانية أمرًا واحدًا مشتركًا، قلنا: هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها بل هما قيدان خارجان عن الإنسانية يلحقانها بعد النسبة إليهما... (شرح المواقف ٣/١٨ - ٢٧).

والعارض، ولهذا يصدق على المتنافيين كالإنسان الضاحك وغير الضاحك، فهي في نفسها ليست شيئًا من العوارض، ولو على طرفي النقيض، كالوجود والعدم، والحدوث والقدم، والوحدة والكثرة، وإنما ينضم إليه هذه العوارض فيحصل بها موجودًا ومعدومًا، حادثًا وقديمًا، واحدًا وكثيرًا إلى غير ذلك، وتتقابل تلك الماهية، أي يعرض لها تقابل الأفراد بتقابل الأوصاف، فلا يصدق الإنسان الواحد. على الإنسان الكثير وبالعكس، ولا الجسم المتحرك على الجسم الساكن، وعلى هذا القياس فحيث يحمل بعض العوارض على الماهية من حيث هي هي، كما يقال الأربعة من حيث هي هي زوج أو ليست بفرد، يراد أن ذلك من عوارض الماهية، ولوازمها، ومقتضياتها من غير نظر إلى الوجود، ولو لم يرد ذلك لم يصح إلا حمل الذاتيات، فالأربعة من حيث هي هي ليست إلا الأربعة، ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض. فقيل: الأربعة من حيث هي، هي زوج، أو ليست بزوج.

كان الجواب الصحيح: سلب كل شيء بتقديم حرف السلب على الحيثية مثل أن يقال: ليست من حيث هي بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض. بمعنى أن شيئًا منها ليس نفسها ولا داخلًا فيها، ولا يصح أن يقال هي من حيث هي زوج أو ليست بفرد، أو ليست هذا ولا ذاك بتقديم الحيثية، لدلالته على أن ذلك الثبوت أو السلب من ذاتياتها.

والتقدير أنها من العوارض، وأما إذا أريد بتقديم الحيثية أن ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا: الأربعة من حيث هي هي زوج، أو ليست بفرد دون قولنا: الإنسان من حيث هو ضاحك أو ليس بضاحك. فما ذكر في المواقف من أن تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب(١)، وهو باطل ليس على إطلاقه.

وقال الإمام: ولو سئلنا بموجبتين هما في قوة النقيضين. كقولنا: الإنسان إما واحدًا أو كثيرًا، لم يلزمنا أن نجيب عنه البتة، بخلاف ما إذا سئل بطرفي النقيض، لأن معنى

---

(١) قال في المواقف: فإذا سألنا بطرفي النقيض وقيل: الإنسانية من حيث هي إنسانية (أ) وليست (أ) كان الجواب الصحيح: أنها ليست من حيث هي هي (أ) لا أنها من حيث هي ليست (أ) فإن تقديم السلب على الحيثية معنا، أنها لا تقتضي (أ) وهو حق، ومعنى تقديم الحيثية على السلب أنها تقتضي لا (أ) وهذا باطل، ولو سألنا عن المعدولتين فقيل: أهي (أ) أو لا (أ) لم يلزمنا الجواب، وإن قلنا: لا هذا ولا ذاك، فإن قيل: الإنسانية التي لزيد إن كانت هي التي لعمرو، كان شخص واحد في آن واحد في مكانين، وإن كانت غيرها، لم تكن الإنسانية أمرًا واحدًا مشتركًا، قلنا: هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها، بل هما قيدان خارجان يلحقانها بعد النسبة إليهما (شرح المواقف ٣/ ٢٤ ـ ٢٧).

السؤال بالموجبتين. أنه إذا لم يتصف بهذا الموجب، اتصف بذاتك، والاتصاف لا يستلزم الاتحاد، بل يستلزم التغاير، وهذا ما قال في المواقف[١]: لو سئلنا عن المعدولتين فقيل: الإنسانية من حيث هي هي أو لا لم يلزمنا الجواب. ولو قلنا: لا هذا ولا ذاك. أي ليست من حيث هي ولا بتقديم الحديثية صح لما مرّ، ولا يخفى ما في لفظ المعدولتين[٢] من العدول عن الطريق. فإن قولنا هذا ليست من المعدولة في شيء.

كذا قولنا: هذا واحد أي لا كثير، وكثير أي لا واحد وبصير أي لا أعمى، وأعمى أي لا بصير، لم يقل أحد بكونها معدولة، وفي قوله: تتقابل بتقابلها إشارة إلى جواب سؤال تقديره: إن الإنسانية التي في زيد إن كانت هي التي في عمرو لزم أن يكون للشخص الواحد في آن واحد في مكانين، وموصوفًا بوصفين متضادين، وإن كانت غيرها لم تكن الماهية أمرًا واحدًا مشتركًا بين الأفراد، وتقرير الجواب: أنها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية، ولا يمتنع كون الواحد لا بالشخص في أمكنة متعددة، ومتصفة بصفات متقابلة، بل يجب في طبيعة الأعم أن يكون كذلك.

المبحث الثاني

تقسيم الماهية باعتبار ثبوت العوارض أو نفيها

(قال: المبحث الثاني: الماهية قد تؤخذ بشرط شيء وتسمى المخلوطة، ولا خفاء في وجودها وقد تؤخذ بشرط لا شيء وتسمى المجردة، ولا توجد في الأذهان فضلًا عن الأعيان، وإن قيدت اللواحق بالخارجية، لأن الكون في الذهن مما يلحقها في نفسها، وإن لم يتصوّره العقل، ولم يجعله وصفًا لها، وما يقال من أن للعقل أن يلاحظها وحدها، أو يعتبرها مجرّدة عن جميع ما عداها، حتى عن الكون في الذهن لا يقتضي تجرّدها، وإن اكتفى بمجرد اعتبار العقل جاز وجودها في الخارج أيضًا بأن يعتبر المقرونة بالمشخصات كذلك)[٣].

---

(١) انظر الحاشيتين السابقتين.

(٢) القضية المعدولة: هي التي موضوعها أو محمولها اسم غير محصل كقولك للإنسان أبيض أو الإنسان لا أبيض، والقضية المعدولة المطلقة في وصفها بالعدول هي التي محمولها كذلك، كقولك زيد هو غير بصير، فقولنا: زيد هو غير بصير قضية موجبة معدولة.

(٣) قال في المواقف: الماهية إذا أخذت مع قيد زائد تسمى مخلوطة، وبشرط شيء ووجودها مما لا مرية فيه، وإذا أُخذت الماهية بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا شيء، وأنها لا توجد في الخارج، وإلا لحقها الوجود والتعين، فلم تكن مجردة، وهل توجد في الذهن؟ قيل: لا، =

مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة[١]، والماهية بشرط شيء، ولا خفاء في وجودها كزيد وعمرو من أفراد ماهية الإنسان، وقد تؤخذ بشرط ألا يقارنها شيء من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا ولا خفاء في امتناع وجودها في الأعيان، لأن الوجود من العوارض، وكذا التشخص، وفي الأذهان أيضًا سواء أطلقت العوارض، أو قيدت بالخارجية، لأن الكون في الذهن أيضًا من العوارض التي لحقت الصورة الذهنية، بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل، وجعله إياه وصفًا لها، وقيدًا فيها. وزعم بعضهم أنه يجوز وجودها في الذهن، إذا قيّدت العوارض الخارجية زعمًا منه أن الكون في الذهن من العوارض الذهنية، وكأنه أراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الأمور الحاصلة في الأعيان، وبالذهنية ما يلحق الأمور القائمة بالأذهان، وعلى هذا فكون الوجود في الخارج من العوارض الخارجية، محل نظر على سبقها في بحث الوجود، فلا يتحقق امتناع وجود المجردة في الخارج أيضًا، وذكر بعضهم أنها موجودة في الأذهان من غير تقييد للعوارض بالخارج وبيّنوه بوجهين:

أحدهما: أن للعقل أن يلاحظ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء معها. ورد: بأن مثل هذا لا يكون مأخوذًا بشرط لا. وهو ظاهر، **وثانيهما**: أن للعقل أن يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه، فجاز أن يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن، وإن كانت هي في نفسها مقرونة بها. ورد بأن هذا لا يقتضي كونها مجردة. بل غاية الأمر، أن العقل قد تصوّرها كذلك تصوّرًا غير مطابق[٢].

= لأن وجودها في الذهن من العوارض، وقيل: توجد لأن الذهن يمكنه تصوّر كل شيء حتى عدم نفسه، ولا حجر في التصورات فلا يمتنع أن يعقل الماهية المجردة، وقيل إن شرط تجردها عن الأمور واللواحق الخارجية وجدت في الذهن، وإن شرط تجردها مطلقًا فلا، وفيه نظر، فإن كونه موجودًا في الذهن ليس من العوارض الذهنية إذ هي ما جعله الذهن قيدًا فيه، وهذا عرض له في نفس الأمر كونه في الذهن، وبعد وضوح الحق فلا نمنعك أن تسميها باللواحق الذهنية. وإذا أُخذت الماهية من حيث هي هي، مع قطع النظر عن المقارنة والتجرّد، سميت مطلقة وبلا شرط، وهذا أعم من الأوليين، وقد وجدت إحدى قسميها وهي المخلوطة، ووجود الأخص مستلزم لوجود الأعم، فتكون هي أيضًا موجودة (شرح المواقف ٣/ ٢٧ ـ ٣٢).

(١) تسمى المخلوطة: لأنها أخذت مع شيء زائد عليها، مثالها: ماهية الإنسان تؤخذ مخلوطة بالمشخصات في زيد وعمرو، والمراد من أخذها مع المشخصات اعتباراتها كذلك في نفس الأمر، لا تقدير الخلط، ولو لم يحصل فإنه يصح في المعدومة.

(٢) المطابقة بين الشيئين هي الجمع بينهما على حذو واحد، أو هي الجمع بين الضدين في كلام واحد كالليل والنهار والبياض والسواد. والمطابقة في الاصطلاح علاقة منطقية أساسية وهي أن يكون أحد الحدود مقابلًا لتعيين حد أو جملة من الحدود الأخرى، وذلك بمقتضى جدول سابق أو معادلة عامة=

فإن قيل: لا معنى للمأخوذ بشرط (لا) سوى ما يعتبره العقل كذلك.

قلنا: فحينئذٍ لا يمتنع وجوده في الخارج بأن يكون مقرونًا بالعوارض والمشخصات، ويعتبره العقل مجردًا عن ذلك، فصار الحاصل: أنه إن أريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونًا بشيء من العوارض مطلقًا، أو العوارض الخارجية امتنع وجوده في الخارج، وفي الذهن جميعًا، وإن أريد ما يعتبره العقل كذلك، جاز وجوده فيهما.

فإن قيل: فكيف يصح على الأول الحكم بامتناع الوجود في الذهن؟

قلنا: هي شبهة المجهول المطلق وقد سبقت.

ما نقل عن أفلاطون يفيد ظاهره وجود الماهية

(قال: وما نسب إلى أفلاطون[1] من المثل[2]، ليس قولًا بوجود المجردة، بل بوجود الأنواع في علم الله تعالى. أو بأن لكل نوع جوهرًا مجردًا يدبر أمره بمنزلة النفس للبدن).

= تتضمن قانون المطابقة بين الحدود.

(١) أفلاطون: ولد في أثينا سنة ٤٢٧ ق.م، في أسرة عريقة تعلم الشعر والحكمة، وفي سنة ٣٧٠ ق.م سافر إلى إيطاليا، وهناك تعرف على الفيتاغوريين ودرس مذهبهم، وعاد إلى أثينا وأنشأ بها مدرسة تطل على حديقة «أكاديموس» فسميت لذلك بالأكاديمية، توفي سنة ٣٤٧ ق.م (الموسوعة الفلسفية الميسرة).

(٢) ترتبط فلسفة المثل مباشرة بفلسفة أفلاطون خصوصًا برأيه في نظرية المعرفة وبرأيه في الأخلاق والقيم الأخلاقية، وتشكل نظريته ردًا مباشرًا على آراء هيراقليطس الذي أنكر إمكانية التوصل إلى معرفة كاملة، كون العارف لا يستطيع التعامل إلا مع مبادىء ثابتة، وكذلك على السفسطائيين الذين جعلوا المعرفة أمرًا يتعلق بشخص العارف وحده، وهي بالتالي معرفة لا يمكن تبليغها أو تعميمها، لذلك صارت الأخلاق بنظرهم عبارة عن ممارسات قد تصح بالنسبة لهذا الشخص إلا أنها غير مقبولة من الشخص الآخر، وبالتالي فهي أخلاق لا تستند إلى مثل عليا يمكن اعتناقها أو تربية الناشئة عليها. من هذا الواقع انطلق أفلاطون ووضع نظريته في المثل. اعتبر أفلاطون أن علمنا أو معرفتنا بالأشياء المحسوسة لا يمكن أن تكون معرفة كاملة لأنها تتعلق بما هو متغير، ومع ذلك نطلق أحكامًا ونقارن أشياء بأخرى، وذلك بالطبع لأمور مشتركة يجمع بين الأشياء المتغيرة، فالجامع بين أفراد البشر على اختلاف هيئاتهم ومشاربهم وصفاتهم هو اشتراكهم في صفة عامة هي صفة الإنسانية التي تجعل من هذا الفرد أو ذلك إنسانًا، وفي أحكامنا نقول: إن هذه اللوحة جميلة، والزهرة جميلة والفتاة جميلة، فهل يكون ذلك إلا بمشاركة كل هذه الأحكام في معنى خاص يضمها، وهو الجمال، كذلك حين ننعت هذا العمل بالخير والفضيلة فهل يكون ذلك لولا مشاركة العمل بصفة الخير أو غيرها من فضائل. من هنا استنتج أفلاطون وجود معانٍ شاملة أو كليات تعم الموجودات ولا تقتصر في وجودها على موضوع واحد محدد وإلا لما أمكن تعميمها، هذه الكليات=

قد نقل عن أفلاطون. ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن اللواحق. وهو أنه يوجد في الخارج لكل نوع، فرد مجرد أزلي أبدي، قابل للمتقابلات. أما التجرد وقبول المتقابلات، فليصح كونه جزءًا من الأشخاص المتصفة بالأوصاف المتقابلة.

وأما الأزلية والأبدية فلما سيأتي من أن كل مجرد أزلي، وكل أزلي أبدي، ولما كان هذا ظاهر البطلان. بناء على أن القابل للمتقابلات، والجزء من الأشخاص يتصف بالعوارض لا محالة، وأنه هو الماهية لا بشرط شيء لا الماهية بشرط لا شيء، وأن الوجود من العوارض.

فالقول بوجود المجردة تناقض. اللهم إلا أن تقيد العوارض بغير الوجود، أو يجعل الوجود نفس الماهية.

قال الفارابي[١] في كتاب الجمع بين رأي أفلاطون وأرسطو أنه إشارة إلى أن للموجودات صورًا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير. وقال صاحب الإشراق[٢] وغيره، أنه إشارة إلى ما عليه الحكماء المتألهون، عن أن لكل نوع من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرًا مجردًا من عالم العقول يدبر أمره، حتى إن الذي لنوع النار هو الذي يحفظها وينورها، ويجذب الدهن والشمع إليها، ويسمونه رب النوع، ويعبر عنه في لسان الشرع، بملك الجبال، وملك البحار ونحو ذلك. ومع الاعتراف بكونه جزئيًا يقولون: إنه كلي ذلك النوع، بمعنى أن نسبة فيضه إلى جميع أشخاصه على السواء، لا بمعنى أنه مشترك بينها، حتى يلزم أن تكون إنسانية مجردة، موجودة في

= ليست مجرد تجريد يتم استخلاصه من الموجودات، بل هي معانٍ مستقلة موجودة بذاتها، قديمة ثابتة كاملة، والمعرفة اليقينية هي معرفة بالكليات، أي بحقائق الموجودات بهذه المعاني أو المثل، فيما المعرفة الحسية لا تتعدى الظن أو التخمين. توازي المثل برأي أفلاطون الأجناس العليا التي يعم وجودها الأفراد، إلا أن هذه الأجناس هي كذلك جواهر قائمة بذاتها، وهذا ما يعطيها صفة الثبات وعدم التغيير، وهي بالتالي أزلية لا يعتريها الفساد أو التغير، أما طريقة التوصل لهذه المثل أو إدراكها فذلك يتم بواسطة النفس، فالنفس مثال الجسم وهي بذلك تشارك المثل في وجودها في عالمها الخاص حيث تسنى لها التعرف لما يماثلها من مثل أي لماهيات الأشياء، ورغم هبوطها إلى عالم المادة وحلولها في الجسم (لذنب اقترفته كما يقول أفلاطون) فهي تتذكر على الدوام عالمها الأصلي، وبذلك تتم معرفتها بالأشياء. المعرفة إذن هي تذكُّر، وبالمعرفة ترتفع النفس عن المحسوس لتعيد اتصالها بعالمها الحقيقي (الموسوعة الفلسفية العربية ص ٧٢٨ ـ ٧٢٩).

(١) الفارابي: تقدمت ترجمته.

(٢) هو كتاب «إشراق المآخذ» للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ (كشف الظنون ١/ ١٠٤).

الأعيان مشتركة بين جميع الأفراد محققة في المواد، فيكون هناك إنسان محسوس فاسد، آخر معقول مجرد دائم، لا يتغير أبدًا. ثم هذا غير المثل المعلقة التي يسمونها عالم الأشباح المجردة، فإنها لا تكون من الجواهر المجردة، بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول، ولا تختص بأنواع الأجسام. بل يكون لكل شخص من الجواهر والأعراض على ما سيجيء. صرّح بذلك صاحب الإشراق.

فقال: والصور المعلّقة ليست مثل أفلاطون. لأن مثل أفلاطون نورية. أي من عالم العقل، وهذه مثل مغلقة من عالم الأشباح المجردة منها ظلمانية، ومنها مستنيرة، وذكر أن لكل نوع من الفلكيات، والعنصريات التي في عالم المثل أيضًا، رب نوع من عالم العقول، وأن رب النوع إنما يكون للأنواع الجسمانية المستقلة، وتدبير الأعراض والأجزاء مفوّض إلى رب النوع، الذي هو محلها من الأجسام. مثلًا في عالم العقل. جوهر مجرد له هيئات نورية، إذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته، أو السكر مع طعمه، أو الإنسان مع اختلاف أعضائه[١].

القسم الثالث[٢] لا يعتبر فيه خلط ولا تجريد

(قال: وقد تؤخذ لا بشرط شيء وهي أعم من المخلوط، فتوجد لكونها نفسها في الخارج لا جزءًا منها، إذ لا تمايز في الخارج، فضلًا عن الجزئية، وإنما ذلك في الذهن.

فإن قيل: المأخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي، فيمتنع وجوده العيني، ضرورة استلزامه التشخص المنافي للكلية.

قلنا لا، بل الكلي الطبيعي هو المأخوذ، بشرط كونه معروضًا للكلية، وما يقال من أنه موجود. فمعناه أن معروضه الذي هو المأخوذ لا بشرط شيء موجود، وذلك عند عروض التشخص، وحاصلها أن ما صدق هو عليه موجود).

---

(١) قال في المواقف: قال أفلاطون: الماهية المجردة موجودة فإنه يوجد من كل نوع فرد مجرد أزلي أبدي قابل للمتقابلات واحتج عليه بأن الإنسان قابل للمتقابلات، وإلا لم تعرض له فيكون مجردًا عن الكل، وأنت قد علمت أن المجرد لا وجود له، وأن القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي، وأما وجود فرد قابلًا لزيد وعمرو فضروري البطلان لاستحالة أن يكون الواحد المعين متصفًا بالصفات المتقابلة في زمان واحد، ولا يوجد في الخارج إلا الهويات الجزئية هذا إن حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه، وإن عني به معنى آخر مثل ما أوله به بعض المتأخرين من أن لكل نوع أمرًا مجردًا يدبره وهو الذي يسميه ربّ النوع فذلك بحث آخر (شرح المواقف ٣/ ٣٢ ـ ٣٤).

(٢) من أقسام الماهيّة.

لا خفاء في تباين المخلوطة والمجردة، وأما المطلقة أعني المأخوذة لا بشرط شيء فأعم منهما لصدقه عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد.

فإن قيل: المشروط بالشيء واللامشروط[1] به متنافيان، فكيف يتصادقان؟

قلنا: التنافي إنما هو بحسب المفهوم، بمعنى أن هذا المفهوم لا يكون ذاك، وهو لا ينافي الاجتماع في الصدق، كالإنسان المشروط بالنطق، والحيوان واللامشروط به، وإنما التنافي في الصدق بين المشروط بالشيء، والمشروط بعدمه، كالمخلوطة والمجردة، ثم لا نزاع في أن الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج، إلا أن المشهور أن ذلك مبني على كونها جزءًا من المخلوطة الموجودة في الخارج، وليس بمستقيم لأن الموجود من الإنسان مثلًا إنما هو زيد وعمرو وغيرهما من الأفراد، وليس في الخارج إنسان مطلق، وآخر مركب منه، ومن الخصوصية هو الشخص، وإلا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير، بحسب الوجود للكل، وإنما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج.

فلذا قلنا: إن المطلق موجود في الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولًا عليه.

فإن قيل: المأخوذ لا بشرط شيء يمتنع أن يوجد في الخارج لأنه كلي طبيعي، ولا شيء من الكلي بموجود في الخارج، لأن الموجود في الخارج يستلزم التشخص المنافي للكلية، وتنافي اللوازم دليل على تنافي الملزومات.

قلنا: لا نسلم أن مجرد المأخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي، بل مع اعتبار كونه معروضًا للكلية، والمأخوذ لا بشرط شيء أعم من أن يعتبر مع هذا العارض أو لا يعتبر، فلا يمتنع وجوده.

فإن قيل: فينبغي أن لا يكون الكلي الطبيعي موجودًا في الخارج، لأن كلية العارضية تنافي الوجود الخارجي المستلزم للتشخص، وقد اشتهر فيما بينهم. أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج.

قلنا: معناه أن معروض الكلي الطبيعي وهو المأخوذ لا بشرط شيء موجود في الخارج، ووجوده الخارجي إنما يتحقق عند عروض التشخص، فيصير الحاصل أن ما صدق عليه الكلي الطبيعي، وهو المخلوط موجود في الخارج، وأما المأخوذ مع عارض

---

(١) اللامشروط ما لا يتوقف وجوده ولا معرفته على شيء آخر، وهو مرادف للمطلق والمتناهي (المعجم الفلسفي ٢/ ٢٧٥).

الكلية، فلا يوجد في الخارج، كالمجموع المركب من المعروض والعارض والمسمى بالكلي العقلي.

تقسيم الماهية باعتبار وجود الشرطية أو عدمها

(قال: وذكر ابن سينا: أن الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بمعنى أن يزيد عليها كل ما يقارنها فتكون مادة للمجموع متقدمة عليه في الوجودين، ممتنعة الحمل عليه ضرورة لزوم اتحاد الموضوع، والمحمول في الوجود، وقد تؤخذ لا بهذا الشرط بل مع تجويز أن يقارنها غيرها، وأن لا يقارنها، وحينئذٍ إن كانت مبهمة محتملة للقولية على مختلفات الحقائق غير متحصلة بنفسها، بل بما ينضاف إليها، فتجعلها أحد تلك المختلفات فجنس، والمنضاف فصل، وإن كانت متحصلة بنفسها، أو بما انضاف إليها فنوع، فالحيوان بشرط أن لا يدخل فيه الناطق، مادة للإنسان جزء له غير محمول عليه، وبشرط أن يدخل نوع وهو الإنسان نفسه، ولا بشرط أحدهما جنس له محمول عليه ـ فلا يكون جزءًا له، وإنما يقال له الجزء لما يقع جزءًا من حده، ضرورة أنه لا بد للعقل من ملاحظته في تحصيل صورة الإنسان، وأما في الخارج فمتأخر، ضرورة أنه ما لم يوجد الإنسان لم يعقل له شيء يعمه وغيره).

ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء، ولا بالشرط هو المشهور فيما بين المتأخرين، وذكر ابن سينا أن الماهية قد تؤخذ لا شيء بأن يتصوّر معناه. بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، ويكون كل بشرط ما يقارنه زائدًا عليه، ولا يكون المعنى الأول مقولًا على ذلك المجموع حال المقارنة جزءًا منه مادة له، متقدمًا عليه في الوجود الذهني، والخارجي ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء ويمتنع حمله على المحمول لانتفاء شرط الحمل، وهو الاتحاد في الوجود، وقد يوجد لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، بل مع تجويز أن يقارنه غيره، وأن لا يقارنه. ويكون المعنى الأول مقولًا على المجموع حال المقارنة، والمأخوذ على هذا الوجه، قد يكون غير متحصل بنفسه، بل يكون مبهمًا محتملًا للمقولية على أشياء مختلفة الحقائق وإنما يتحصل بما ينضاف إليه، فيتخصص به ويصير هو بعينه أحد تلك الأشياء فيكون جنسًا، والمنضاف الذي قومه، وجعله أحد الأشياء المختلفة الحقائق فصلًا، وقد يكون متحصلًا بنفسه كما في الأنواع البسيطة، أو بما انضاف إليه فجعله أحد الأشياء، كما في الأنواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع. مثلًا الحيوان إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء وإن اقترن به ناطق صار المجموع مركبًا من الحيوان والناطق، ولا يقال إنه حيوان كان مادة، وإذا أخذ بشرط أن يكون معه الناطق متخصصًا أو متحصلًا به كان نوعًا، وإذا أخذ بشرط أن يكون معه

شيء بل من حيث يحتمل أن يكون إنسانًا أو فرسًا، وإن تخصص بالناطق يحصل إنسانًا، ويقال إنه حيوان كان جنسًا. فالحيوان الأول جزء الإنسان متقدم عليه في الوجوديين. والثاني نفس الإنسان. والثالث جنس له محمول عليه فلا يكون جزءًا له لأن الجزء لا يحمل على الكل بالمواطأة لما مرّ وإنما يقال للجنس والفصل إنه جزء من النوع، لأن كلًا منهما يقع جزءًا من وحده، ضرورة أنه لا بد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس، فبهذا الاعتبار يكون متقدمًا على النوع في العقل بالطبع، وأما بحسب الخارج فيكون متأخرًا، لأنه ما لم يوجد الإنسان مثلًا في الخارج، لم يعقل له شيء يعمه وغيره، وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بعينه، هذا ما ذكره أبو علي[١] في الشفاء[٢] ولخصه المحقق[٣] في شرح الإشارات[٤] وفيه مواضع بحث:

١ ـ أن المفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون وحده، هو أن لا يقارنه شيء أصلًا زائدًا كان أو غير زائد، وحينئذٍ يكون القول بكونه جزءًا أو منضمًا إلى ما هو زائد عليه تناقضًا. إلا أن المراد هو أن لا يدخل فيه غيره على ما صرّح به أبو علي في بيانه حيث قال: أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا، بشرط أنه ليس داخلًا فيه معنى غير هذا، بل بحيث لو انضم إليه معنى آخر من حس أو اغتداء كان خارجًا عنه.

٢ ـ أنه جعل غير المبهم من أقسام المأخوذ بلا شرط شيء وصرّح آخرًا بأنه مأخوذ بشرط شيء، ومبناه على ما مرّ من كون الأول أعم من الثاني.

٣ ـ أن النوع هو مجموع الجنس والفصل، فجعل عبارة عن المتحصل بما انضاف إليه والمأخوذ بشرط شيء تسامح، مبني على أن الجنس والفصل والنوع واحد بالذات. وحقيقة الكلام: أن المأخوذ لا بشرط شيء إذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة، والاتحاد من جهة كان ذاتيًا محمولًا، وإذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعًا، وهو المراد بالمأخوذ بشرط شيء.

---

(١) أبو علي: هو الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، تقدمت ترجمته.

(٢) كتاب الشفاء في المنطق، لابن سينا.

(٣) المحقق: هو نصير الدين محمد بن حسن الطوسي تقدمت ترجمته.

(٤) الإشارات: هو كتاب «الإشارات والتنبيهات في المنطق والحكمة» لابن سينا، وقد شرحه نصير الدين الطوسي وسماه «حل مشكلات الإشارات» (كشف الظنون ١/ ٩٤ ـ ٩٥).

٤ ـ أنه كما أن الجنس يحتمل أن يكون أحد الأنواع، فكذلك النوع يحتمل أن يكون أحد الأصناف أو الأشخاص، فكيف جعل الأول مبهمًا غير متحصل، والثاني متحصلًا غير مبهم؟

والجواب: أن العبرة عندهم بالماهيات والحقائق، فالمراد الإبهام، وعدمه بالقياس إليها.

٥ ـ أن المادة إذا كانت من الأجزاء الخارجية، فمن أين يلزم تقدمها في الوجود العقلي؟ والجواب: أن ذلك من جهة أن تصوّر النوع يتوقف على تصوّر الجنس والفصل، ومعروض الجنسية والجزئية واحد، هو الماهية الحيوانية، وإنما التغاير بحسب الاعتبار، حيث أخذت في الأول بشرط لا. وفي الثاني لا بشرط.

وقد يقال: إن هذه المعاني إنما اعتبرت في الصور العقلية، من المفهومات الكلية، فتكون المادة من المواد العقلية، وتقدمها بالوجود العقلي ضروري كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجي، وأما التقدم بالوجود الخارجي فإنما هو بحسب المبدأ، فإن المواد العقلية مأخوذة من المبادىء الخارجية، كالحيوان من البدن، والناطق من النفس، فكما أن الحيوان المأخوذ مادة عقلية. يتقدم الإنسان في الوجود العقلي كذلك، مبدؤه الذي هو البدن يتقدمه في الوجود الخارجي، حتى لو لم تكن المادة مأخوذة من مبدأ خارجي كاللون للسواد لم يكن له تقدم إلا في العقل، واعلم أن الحكيم المحقق[١] مع مبالغته في أن المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج، وأن المأخوذ لا بشرط شيء هو المحمول، وليس بجزء أصلًا، وإنما يقال له جزء الماهية بالمجاز، لما أنه يشبه الجزء من جهة أن اللفظ الدال عليه يقع جزءًا من حدها، أورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بأنه ليس من تصانيفه، وذلك أنه قال: قد تؤخذ الماهية محذوفًا عنها ما عداها، بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائدًا عليها، ولا يكون هو مقولًا على ذلك المجموع الحاصل منها، ومن الشيء المنضم إليها، والمأخوذ على هذا الوجه هو الماهية بشرط لا شيء، ولا توجد إلا في الأذهان وقد توجد الماهية لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج، هو جزء من الأشخاص، وصادق على المجموع الحاصل منه، ومما انضاف إليه، وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره في شرح الإشارات بما اشتهر بين المتأخرين، وفيه شهادة صادقة بما رمى به التجريد، من أنه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره، عن أن ينسب إلى غيره.

---

(١) الحكيم المحقق: هو نصير الدين الطوسي تقدمت ترجمته.

المبحث الثالث

الماهية بسيطة ومركبة[١]

(قال: المبحث الثالث: الضرورة قاضية بوجود الماهية المركبة[٢] فلا بد من انتهائها إلى البسيطة)[٣].

الماهية: إما بسيطة لا جزء لها أصلًا كالواجب والنقطة والوحدة والوجود وإما مركبة لها إجزاى كالجسم والإنسان والسواد، ووجود المركبة معلوم بالضرورة، ويلزم منه وجود البسيطة، إما مطلقًا فلأن كل عدد ولو غير متناهٍ، فالواحد موجود فيه بالضرورة، وإما في المركب العقلي، فلأنه لو لم ينته إلى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع إحاطة العقل بما لا يتناهى، وكلاهما ضعيف.

أما الأول: فلأنه مغالطة[٤] من باب اشتباه المعروض بالعارض، فإن وجود الواحد بمعنى ما لا جزء له أصلًا، إنما يلزم في العدد الذي هو العارض وإما في معروض العدد فلا يلزم إلا معروض الواحد، الذي هو أحد أجزائه، فعلى تقدير عدم الانتهاء إلى البسيط تكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية. مرارًا غير متناهية، ويلزمه وجود المركب الواحد بالضرورة وهو لا يثبت المدعي.

أما الثاني: فلأن معنى المركب العقلي أن لا يكون تمايز أجزائه إلا بحسب العقل، وهذا لا يستلزم كونه معقولًا بأجزائه، فالأولى التمسك في إثبات البسيط أيضًا بالضرورة كالوجود.

---

(١) قال في المواقف: الماهية إما بسيطة لا تلتئم من عدة أمور تجتمع، أو مركبة تقابلها، وينتهي المركب إلى البسيط، لأن العدد ولو كان غير متناهٍ فيه الواحد ضرورة، وكلاهما يعتبر بالقياس إلى العقل تارة وبالقياس إلى الخارج أخرى، والمركب العقلي لو لم ينته إلى البسيط لزم محال آخر، وهو تعقل ما لا يتناهى وإنه محال فلا تكون الماهية المعقولة معقولة (شرح المواقف ٣/ ٣٤ ـ ٣٥).

(٢) الماهية المركبة: هي التي تلتئم من عدة أمور أو من أمرين، انظر الحاشية السابقة.

(٣) الماهية البسيطة: التي تكون جزءًا لتلك المركبة، وذلك أن كل مركب من أجزاء عقليًا كان التركيب أو خارجيًا ففيه عدد والعدد لا بد أن ينتهي في قسمته إلى واحد وهو لا يقبل القسمة وما لا يقبل القسمة بسيط.

(٤) المغالطة: أي السفسطة، والفرق بين الغلط والمغالطة في الاستدلال، أن المغالطة تتضمن معنى التمويه على الخصم، على حين أن الغلط لا يتضمن ذلك. وإذا وقع الغلط في الاستدلال: سمي ذلك استدلالًا زائفًا أو كاذبًا.

المشاركة دليل تركيب الماهية

(قال: ويدل على التركيب الاشتراك[١] في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي أو شيء من لوازم الماهية لا مجرد الاشتراك أو الاختلاف في ذاتي).

يعني إذا اشتركت الماهيات في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي، دلّ ذلك على تركب كل من الماهيتين مما به الاشتراك وما به الاختلاف، وكذا إذا اشتركا في ذاتي مع الاختلاف في عارض هو من لوازم الماهية لأن ذلك الذاتي المشترك لا يكون تمام ماهيتهما، وإلا امتنع الاختلاف في لوازمها، فيكون جزءًا وفيه المطلوب.

فإن قيل: إن أريد بالذاتي جزء الماهية كان هذا لغوًا من الكلام[٢]، بمنزلة أن يقال: كل ما له جزء فهو مركب، مع الاستغناء عن باقي المقدمات، وإن أريد ما ليس بعرضي جاز أن يكون الذاتي المشترك، تمام إحدى الماهيتين، وجزء الأخرى الممتازة عنها بالذاتي الآخر، أو بلوازم الماهية، فلا يلزم تركب الماهيتين جميعًا، كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتي، ولوازم الماهية الجسمية.

قلنا: المراد لزوم تركب الماهية الممتازة بالذاتي أو بلوازم الماهية، فإن كانت كلتاهما كذلك كما في الإنسان والفرس فكلتاهما، وإن كانت إحداهما كما ذكرتم فإحداهما، وأما مجرد الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في العوارض الثبوتية أو السلبية، أو مجرد الاختلاف بالذاتي مع الاشتراك في العوارض، فلا يستلزم التركيب لجواز أن يكون الذاتي المشترك تمام ماهيتهما، ويستند اختلاف العوارض إلى أسباب غير الماهية، كما في أصناف الإنسان وأفراده، وأن يكون الذاتيات المختلفات تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين في العوارض كالوحدة، والنقطة في العرضية والإمكان ونحو ذلك.

---

(١) الاشتراك: في عرف العلماء كأهل العربية والأصول يطلق بالاشتراك على معنيين: أحدهما كون اللفظ المفرد موضوعًا لمفهوم عام مشترك بين الأفراد ويسمى اشتراكًا معنويًا، وذلك اللفظ يسمى مشتركًا معنويًا، وينقسم إلى المتواطىء والمشكل، وثانيهما كون اللفظ المفرد موضوعًا لمعنيين معًا على سبيل البدل من غير ترجيح، ويسمى اشتراكًا لفظيًا (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢٠٢ - ٢٠٦).

(٢) اللغو من الكلام: هو الكلام الباطل الذي لا معنى له. وقوله تعالى: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥] [المائدة: ٨٩] أي ما لا عقد عليه، مثل ما يجري في المخاطبات: لا والله، وبلى والله، وأي والله من غير قصد، وقيل: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ﴾ أي بالإثم في الحلف إذا كفرتم، وقال تعالى: ﴿لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا﴾ [مريم: ٦٢، الواقعة: ٢٥، النبأ: ٣٥] أي قبيحًا من الكلام.

(قال: وقد تعتبر التركب والبساطة متضايفين[1] فيكون بين البسيطين عموم من وجه، وبين المركبين مساواة إن لم يشترط في الإضافة في اعتبار الإضافة وعموم مطلقًا إن اشترط.

وما قيل: إن البسيط الحقيقي أخص مطلقًا من الإضافي والمركب بالعكس فاسد).

البساطة والتركيب بالتفسير السابق وصفان متنافيان لا يصدقان على شيء أصلًا، ولا يرتفعان لكونهما في قوة النقيضين، وقد يؤخذان متضايفين، بأن يؤخذ البسيط بسيطًا، بالقياس إلى ما تركب منه، بمعنى كونه جزءًا منه، والمركب مركبًا بالقياس إلى جزئه، بمعنى كونه كلًا له، وهذا المعنى غير معنى كونه ذا جزء في الجملة، وهو معنى المركب الحقيقي، وإن كان في نفسه من قبيل الإضافة، وبين البسيط الحقيقي والبسيط الإضافي عموم من وجه، لتصادقهما في بسيط حقيقي، هو جزء من مركب. كالوحدة للعدد، وصدق الحقيقي بدون الإضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء، كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزءًا المركب كالجسم للحيوان وبين المركب الحقيقي والإضافي مساواة إن لم يشترط في الإضافي اعتبار الإضافة لأن كل مركب حقيقي، فهو مركب بالقياس إلى جزئه، وبالعكس وعموم مطلقًا إن اشترط ذلك، لأن مركب بالقياس إلى جزئه فهو مركب حقيقي، ولانعكس لجواز أن لا تعتبر في الحقيقة الإضافة إلى جزئه فيكون أعم مطلقًا من الإضافي، وذكر في التجريد، أن البسيط الحقيقي أخص مطلقًا من الإضافي.

أما الأول: فلأن كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس إلى المركب منه، ولا ينعكس لجواز أن يكون البسيط الإضافي مركبًا حقيقيًا، كالجسم للحيوان والجدار للبيت.

وأما الثاني: فلأن كل مركب إضافي مركب حقيقي، وليس كل مركب حقيقي مركبًا إضافيًا لجواز أن لا يعتبر فيه الإضافة، وفيه نظر، لأن البسيط الحقيقي، قد لا يكون بسيطًا إضافيًا، بأن لا يعتبر جزءًا من شيء أصلًا.

فالقول بأن المركب الحقيقي قد لا يكون إضافيًا مع أن له جزءًا البتة، والبسيط الحقيقي يكون إضافيًا البتة، مع أنه لا يلزم أن يكون جزءًا من شيء أصلًا فضلًا عن اعتبار ذلك باطل قطعًا.

---

(١) التضايف: كون الشيئين بحيث لا يمكن تعقل كل واحد منهما إلا بالقياس إلى الآخر، وقيل: كون الشيئين بحيث يكون تعلق كل واحد منهما سببًا لتعلق الآخر به، كالأبوّة والبنوّة، ومآل التعريفين واحد، والمتضايفان هما المتقابلان الوجوديان اللذان يعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر، أو يقال بحيث يكون تعلّق كل منهما سببًا لتعلّق الآخر به (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٤٦٨).

يشترط في المركبة تقدم أجزائها ذهنًا وخارجًا

(قال: ولا بد من تقدم الجزء ذهنًا، وخارجًا[(١)]، فيلزمه الاستغناء عن الوسط في التصديق[(٢)]، والواسطة في الثبوت، إلا أن الخاصة الأولى حقيقية، والأخريان إضافيتان)[(٣)].

يعني بأن جزء الشيء يتقدمه وجودًا وعدمًا في الذهن الخارج، أما الوجود. فبالنسبة إلى كل جزء، وأما العدم فبالنسبة إلى شيء ما من الأجزاء بمعنى أن وجود الإنسان مثلًا في العقل، يفتقر إلى وجود الحيوان والناطق، وعدمه إلى عدم أحدهما، ووجود البيت في الخارج، يفتقر إلى وجود الجدار والسقف، وعدمه إلى عدم شيء منهما ويتفرع على الأول الاستغناء عن الواسطة في التصديق، بمعنى أن جزم العقل بثبوت الذاتي للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان، بل يجب إثباته لها. ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصوّرها. وعلى الثاني: الاستغناء عن الوسط في الثبوت، بمعنى أن حصول الجزء للمركب، كالجدار للبيت، واللون للسواد لا يفتقر إلى سبب جديد، فإن جاهل الجدار هو جاهل البيت، وجاهل اللون هو جاهل السواد، فظهر أن للجزء خواصًا ثلاثًا:

الأولى: ـ التقدم في الذهن، والخارج، وهي خاصة حقيقية لا تصدق على شيء من العوارض.

الثانية: الاستغناء عن الواسطة في التصديق، بمعنى وجوب الثبوت، وامتناع السلب بمجرد إخطار الجزء والماهية بالبال، بل بمجرد تصوّر الماهية وهذه خاصة إضافية لا حقيقية، لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الأعم، إن اشترط إخطارهما، والأخص إن اكتفى بتصوّر الماهية.

---

(١) لا بد من تقدم الجزء ذهنًا وخارجًا: أي أن الماهية يفتقر وجودها الذهني والخارجي إلى وجود كل جزء من أجزائها حتى لو انتفى واحد من أجزائها انتفت، إذ لا وجود لكل بدون الجزء، فعدمها يكفي فيه عدم واحد من أجزائها ووجودها لا بد له من كل جزء.

(٢) يلزمه الاستغناء عن الوسط في التصديق: أي لا يحتاج إلى وسط وبرهان يتوصل به إلى التصديق بثبوت ذلك الجزء للماهية في الذهن.

(٣) الخاصة الأولى حقيقية والأخريان إضافيتان: أي إنما ثبتنا للجزء بالإضافة إلى بعض ما هو خارج عن الماهية كطول البناء، أي طويلًا يلاقي نفسه في السماء مقدار ألف ذراع مثلًا، فإن إدراك كون طوله هذا القدر يفتقر إلى وسط هندسي ومساحي يدرك به قدره، كبياض الجسم في الجملة فقد يفتقد إلى وساطة هو للقصار مثلًا على ما تقدم، وإلا فبعض ما هو خارج عن الماهية ثبتت له هاتان الخاصيتان.

الثالثة: الاستغناء عن الوسط في الثبوت، وهي أيضًا إضافية، لصدقها على الأعراض الأولوية، أعني اللاحقة للشيء لذاته من غير واسطة، سواء كان الجزم بثبوتها للموضوع، محتاجًا إلى وسط كتساوي الزوايا الثلاث للقائمتين بالنسبة إلى المثلث، فإنه لازم له لذاته، ويفتقر بيانه إلى وسائط أو غير محتاج، كالانقسام بالمتساويين للأربعة، والبياض بسطح الجسم الأبيض فالاستغناء عن الوسط يجعل القضية أولية، والاستغناء عن الواسطة يجعل محمولها أوليًا، وبينهما عموم من وجه، لتصادقهما في انقسام الأربعة، وبياض السطح، وصدق الأولى بدون الثانية في بياض الجسم، وبالعكس في تساوي زوايا المثلث للقائمتين.

فإن قيل: إن أريد بالخاصة الأولى التقدم في الوجودين جميعًا على ما ظاهر عبارة القوم فباطل، لأن الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود العيني، وإلا امتنع الحمل، وإن أريد أن الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والعيني على ما ذكر. فالعلّة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج، إن كانت علّة له في الخارج. وفي الذهن إن كانت في الذهن فهذه الخاصة أيضًا، تكون إضافية لا حقيقية.

قلنا: الظاهر أن مرادهم الأول على ما صرّح به الإمام، ومبناه على ما تقرر عندهم من وجود الكلي الطبيعي، لكونه جزءًا من الأشخاص، وإذ قد بينا بطلان ذلك.

فالأولى ابتناؤها على ما ذكرنا من أن الجزء أي ما يعرض له الجزئية متقدم بالوجودين، إما بالوجود العيني، فباعتبار كونه مادة لكونه مأخوذًا بشرط لا.

وإما بالوجود الذهني، فباعتبار كونه جنسًا أو فصلًا لكونه مأخوذًا لا بشرط، فتكون الخاصة حقيقية غير صادقة على العلة الفاعلية. غاية الأمر أنها لا تكون شاملة بناء على أن من الأجزاء ما لا تقدم له في الخارج، كلونية السواد، أو في الذهن كالهيولى، والصورة، أو الأجزاء التي لا تتجزأ إذا جوزنا تعقل حقيقة الجسم دون ذلك.

(قال: والتركيب قد يكون حقيقيًا فيلزم احتياج بعض الأجزاء إلى البعض، كصورة المركب المتقومة بأجزائه المادية، وكالجنس الذي هو أمر مبهم لا يتحصل نوعًا حقيقيًا، إلا بمقارنة الفصل. وهذا معنى عليته، وإلا فلا تمايز في الخارج بين الجنس والفصل، بل النوع والشخص أيضًا، فزيد هو الإنسان والحيوان الناطق، وإنما التمايز في العقل من جهة أنه يحصل من الشيء صور متعددة باعتبارات مختلفة).

بأن يحصل من اجتماع عدة أشياء حقيقة واحدة بالذات، مختصة باللوازم والإشارات واحتياج بعض أجزائه إلى البعض ضروري للقطع بأنه لا يحصل من الحجر

الموضوع بجنب الإنسان حقيقة واحدة، والاحتياج فيما بين الجزأين، قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية، ومما يقوم بها عن الصورة المعدنية، أو النباتية، أو الحيوانية. فإن الصورة تحتاج إلى تلك المواد من غير عكس، وكالمركب من الجنس والفصل، فإن الجنس محتاج إلى الفصل من جهة أنه أمر مبهم، لا يتحصل معقولًا مطابقًا لما في الأعيان من الأنواع الحقيقية، إلا إذا اقترن به فصل، لأنه الذي يحصل طبيعة الجنس ويقررها، ويعينها ويقومها نوعًا. وهذا معنى علية الفصل للجنس، وحاصله. أنه الذي به يتحصص الجنس، أي يصير حصة حصة ولذا نقل الإمام[1] عن أبي عليّ[2]، أن الفصل علّة لحصة النوع من الجنس، وإن كان صريح عبارته، أنه علّة لطبيعة الجنس، بمعنى أن الصورة الجنسية ليست متحصلة بنفسها، بل مبهمة محتملة لأن تقال على أشياء مختلفة الحقائق، وإذا انضافت إليها الصورة الفعلية تحصلت، وصارت بعينها أحد تلك الأشياء.

فالفصل بالحقيقة علة لتحصلها بهذا المعنى، وارتفاع إبهامها لحصولها في العقل، لظهور أن المعنى الجنسي يعقل من غير فصل، ولا لحصولها في الخارج، لأنه لا تمايز بينهما في الخارج، وإلا امتنع حمل أحدهما على الآخر بالمواطأة، ومن البين أن ليس في السواد أمر محقق هو اللون، وآخر هو قابضية البصر يجتمعان، فتحصل منهما السواد. بل التحقيق أن ليس في الخارج إلا الأشخاص، وإنما الجنس والفصل والنوع صور متمايزة عند العقل، يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل، واعتبارات يتعقلها من جزئيات أقل أو أكثر مختلفة في التباين والاشتراك، فيدرك من زيد تارة صورة شخصية بحيث لا يشاركه فيها غيره، وأخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر، وأخرى صورة يشاركه فيها الفرس وغيره، وعلى هذا القياس.

فإن قيل: هذا إنما هو في النوع البسيط كالسواد، لظهور أن ليس في الخارج لونية، وشيء آخر به امتاز السواد عن سائر الألوان، ولهذا لا يصح أن يقال: جعل لونًا فجعل سوادًا. بل جعلاهما واحدًا، وأما في غيره، فالذاتيات المتمايزة في العقل، متمايزة في الخارج، وليس جعلاهما واحدًا كالحيوان. فإنه يشارك النبات في كونه جسمًا، ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية، وجعل الجسم غير جعل النفس، حتى إذا زالت عنه النفس بقي ذلك الجسم بعينه موجودًا، كالفرس الذي يموت، وجسميته باقية، ولهذا يصح أن يقال: جعل جسمًا فجعل حيوانًا.

---

(١) الإمام: الرازي. (٢) أبو علي: ابن سينا.

قلنا: الجسم المأخوذ على وجه كونه مادة، غير المأخوذ على وجه كونه جنسًا بالذاتي.

ولا كلام في تميّز الأول عن الكل بالوجود الخارجي، وإنما الكلام في الثاني، لأنه الجزء المحمول المسمى بالذاتي. وقد سبق تحقيق ذلك.

والحاصل أن الذاتيات المتمايزة بحسب العقل فقط، قد يكون لها مبادىء متمايزة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم، والنفس الحيوانية والإنسان من البدن، والنفس الناطقة، وقد لا يكون كالسواد من اللون، وقابضية البصر؛ وكالسطح من الكم، وقابليته القسمة في الطول والعرض جميعًا، وهو المسمى بالنوع البسيط، ومن هٰهنا جوز بعض المحققين، كون الفصل عدميًا فإن المعنى الجنسي من الكم المتصل، يتحصل بما له من طول وعرض فقط، فيكون سطحًا، وبما له طول فقط فيكون خطًا.

(قال: وكالهيولى والصورة المفتقر كل منهما إلى الآخر باعتبار).

يعني أن الاحتياج فيما بين الجزأين، قد يكون من الجانبين، لكن لا باعتبار واحد، وإلا يلزم الدور، وذلك كالهيولى والصورة للجسم، فإن تشخص الصورة يكون بالمادة المعينة، ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة، ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسيجيء بيان ذلك.

(قال: وقد يكون اعتباريًا كالعسكر فلا يلزم).

بأن يكون هناك عدة أمور يعتبرها العقل أمرًا واحدًا، وإن لم يكن أمرًا واحدًا في الحقيقة. وربما يضع بإزائه اسمًا، كالعشرة من الآحاد، والعسكر من الأفراد، ولا يلزم فيه احتياج بعض الأجزاء إلى البعض.

فإن قيل: إن أريد عدم الاحتياج أصلًا فباطل، لأن احتياج الهيئة الاجتماعية إلى الأجزاء المادية لازم قطعًا، وإن أريد الاحتياج فيما بين الأجزاء المادية، فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي أيضًا، كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلًا.

قلنا: المراد الأول، والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل، لا تحقق لها في الخارج، إذ ليس من العسكر في الخارج إلا تلك الأفراد، بخلاف المركبات الحقيقية، فإن هناك صورًا تفيض على المواد في نفس الأمر، وستعرفها. وأما في مثل الترياق والسكنجين فهل يحدث صورة جوهرية هي مبدأ الآثار، أو هو مجرد المزاج المخصوص الذي هو من قبيل الأعراض، وأن يكون التركيب الحقيقي، هل يكون من الجوهر والعرض ففيه تردد.

تقسيم أجزاء المركب إلى متداخلة ومتباينة[١]

(قال: والأجزاء قد تتداخل بأن يكون بينها تصادق بالمساواة[٢]، أو العموم مطلقًا، أو من وجه، وقد تتباين متماثلة أو متخالفة، وجودية[٣] أو عدمية[٤]، أو مختلطة[٥] أو حقيقية[٦]، أو إضافية[٧] أو ممتزجة[٨]).

أجزاء المركب تنقسم إلى متداخلة ومتباينة أما المتداخلة، فهي التي يكون بينها تصادق في الجملة، إما على الوجه الكلي من الجانبين، بأن يصدق كل من الجزأين على كل ما يصدق عليه الآخر، فيكونان متساويين كالمركب من المغتذي والنامي، أو

---

(١) قال في المواقف: في تقسيم الأجزاء للماهية المركبة، وهو من وجهين: الأول: أنها إن صدق بعضها على بعض فمتداخلة وإلا فمتباينة، أما المتداخلة فإن صدق كل منهما على كل أفراد الآخر فهما متساويان، نحو الحساس والمتحرك بالإرادة، وإلا فبينهما عموم وخصوص، إما مطلقًا وحينئذٍ إما أن يقوّم العام الخاص نحو الجسم، الأبيض أو لا، نحو الحيوان الناطق، فإن الناطق هو المقوّم للحيوان، وإما من وجه نحو الحيوان الأبيض فإنه ماهية اعتبارية، وأما المتباينة فإما أن يعتبر الشيء مع علّة أو مع معلول له أو مع ما ليس علّة ولا معلولًا، والأول إما مع الفاعل، نحو العطاء أو مع الصورة نحو الأفطس، أو مع الغاية نحو الخاتم فإنه حلقة يتزيّن بها، والثاني (وهو المعتبر بالنسبة إلى المعلول): نحو الخالق، والثالث (وهو الذي اعتبر مع ما ليس علّة ولا معلولًا): إما مشابهة نحو أجزاء العشرة أو متخالفة وهي إما متمايزة عقلًا كالجسم المركب من الهيولى والصورة، أو خارجًا نحو: الإنسان المركب من النفس والبدن، ونحو الخلقة المركبة من اللون والشكل. التقسيم الثاني: أنها إما وجودية أو لا، والأول إما حقيقية كما مر، أو إضافية نحو الأقرب أو ممتزجة نحو: السرير، والثاني نحو: القديم فإنه موجود لا أول له. واعلم أن هذه الأقسام في الماهية أعم من أن تكون حقيقية أو اعتبارية، وأما إذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلا تكون أجزاؤها إلا موجودة، والنسبة بينها (أي بين أجزاء الماهية الحقيقية) قد تمتنع على بعض الوجوه (شرح المواقف ٣/ ٣٦ ـ ٤٢).

(٢) أن يكون بينها تصادق بالمساواة: أي بحيث متى صدق أحدهما مثلًا صدق الآخر، ومتى انتفى انتفى الآخر.

(٣) وجودية: بأسرها بمعنى أنه لا يكون في مفهوماتها سلب.

(٤) عدمية: كسلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم.

(٥) أي بعضها وجودي وبعضها عدمي.

(٦) حقيقية: أي غير إضافية، كالجسم مركب من الهيولى والصورة، والإنسان المركب تركيبًا اعتباريًا من الروح والجسد.

(٧) إضافية: مثل: الأقرب، فإن مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه، وكلاهما إضافيان.

(٨) ممتزجة: من الحقيقية والإضافية، نحو: السرير، فإنه مركب من القطع الخشبية، وهي موجودات حقيقية، ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يتحصل السرير، وأنه أمر نسبي لا يستقل بالمعقولية.

من جانب واحد بأن يصدق أحدهما على كل ما يصدق عليه الآخر، من غير عكس، فيكون بينهما عموم وخصوص مطلق، كالمركب من الحيوان والناطق. وأما لا على الوجه الكلي بأن يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر، فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب من الحيوان والأبيض، وأما المتباينة، فإما متماثلة كما في العشرة من الآحاد، وإما متخالفة محسوسة، كما في البلقية من السواد والبياض، أو معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة، أو مختلفة كما في الإنسان من البدن المحسوس، والنفس المعقولة. وقد تقسم المتخالفة إلى ما تكون للشيء مع ما عرض له من الإضافة إلى الفاعل، كالعطاء لفائدة من المعطي، أو إلى القابل كالفطوسة لتقعير في الأنف، أو إلى الصورة كالأفطس الأنف فيه تقعير، أو إلى الغاية كالخاتم لحلقة يتزيّن بها الأصبع، وإلى ما يكون للشيء مع إضافة إلى المعلول، كالخالق والرازق، وإلى ما لا يكون فيما بين العلّة والمعلول وهو ظاهر، وباعتبار آخر: الأجزاء إما وجودية كالنفس والبدن للإنسان أو عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للإمكان، أو مختلطة من الوجودي والعدمي كالسابقية، وعدم المسبوقية للأولية، وأيضًا إما حقيقية كما في الإنسان من النفس والبدن، أو إضافية كما في الأقرب من القرب. وزيادته، أو ممتزجة بعضها حقيقي، وبعضها إضافي كما في السرير من الأجزاء الخشبية[1]، والترتيب النسبي.

المبحث الرابع

الماهيات مجعولة أم لا[2]...؟

(قال: المبحث الرابع: الماهيات مجعولة[3] خلافًا لجمهور الفلاسفة والمعتزلة مطلقًا، وللبعض في البسائط لنا وجوه:

(١) انظر (شرح المواقف ٣/ ٣٦ ـ ٤٢).

(٢) انظر شرح المواقف ٣/ ٤٢ ـ ٥٥: الماهيات هل هي مجعولة أم لا؟

(٣) الماهيات مجعولة: أي بجعل جاعل. والجعل عند الحكماء على قسمين: جَعْل بسيط، وهو جعل الشيء وأثره نفس ذلك الشيء. فلا يستدعي إلا أمرًا واحدًا، ولا يكون بحسبه إلا مجعولًا فقط، وحاصله إخراج شيء من العدم إلى الوجود، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]. وجعل مركب وهو جعل الشيء شيئًا، وأثره مفاد الهيئة التركيبية الحملية، أي اتصاف الماهية بالوجود من حيث إنه غير مستقل بالمفهومية ومرآة لملاحظة الطرفين، وهو يتوسط بين الشيئين فيستدعي مجعولًا ومجعولًا إليه (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٥٦٦ ـ ٥٦٧).

الأول: أن علة الاحتياج هي الإمكان وهو صفة للماهية، مركبة كانت أو بسيطة بالنسبة إلى وجودها، والفرق بين مجموع الموجودات ووجود المجموع بحسب الخارج غير معقول.

الثاني: لا يعقل التأثير إلا في تقرر الماهية، بمعنى صيرورتها تلك الماهية في الخارج، ويلزم منه تقرر الكون، وذلك لأن المعلول لو تقرر بكماله عند اقتناء الوجود لم يكن للفاعل تأثير.

الثالث: تقرر الماهية ليس بذاتها، فيكون بالفاعل، ورد الكل بأن مآلها إلى مجهولية الوجود.

الرابع: المجهول إما الماهية أو الوجود أو اتصافها به أو انضمام الأجزاء، والكل ماهية، ورد بأنه الوجود الخاص لا ماهية الوجود).

بعد الاتفاق على أن وجود الممكن بالفاعل، اختلفوا في ماهيته، فذهب المتكلمون إلى أنها بجعل الجاعل مطلقًا أي بسيطة كانت أو مركبة، وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة إلى أنها ليست بجعل الجاعل مطلقًا. بمعنى أن شيئًا ليس بمجعول، وذهب بعضهم إلى أن المركبات المجعولة دون البسائط. استدلّ المتكلمون بوجوه:

الأول: أن كلًا من المركبة والبسيطة ممكن. لأن الكلام فيه. وكل ممكن محتاج إلى الفاعل لما سيأتي من أن علّة الاحتياج هي الإمكان. ولما اعترض بأن الإمكان نسبة تقتضي الاثنينية[1]، فتنافى البساطة. أشار إلى الجواب. بأنه ليس نسبة بين أجزاء الماهية حتى تختص بالمركبة، بل بين الماهية ووجودها، لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم.

فمع قطع النظر عن الوجود، لا يعقل تعقل عروض الإمكان للماهية بسيطة كانت أو مركبة، ومعنى كونه ذاتيًا لها، إنها في نفسها بحيث إذا نسبها العقل إلى الوجود يعقل بينهما نسبة هي الإمكان، وهذا المعنى كافٍ في الاحتياج إلى الفاعل.

وقد يجاب: بأنه لو لم تكن البسيطة مجعولة لم تكن المركبة مجعولة، لأنه إذا تقرر في الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء الصوري من غير جاعل، تقرر المركب ضرورة. لا يقال: يجوز أن يكون لكل جزء تقرر، ويتوقف تقرر المركب على تقرر

---

(١) الاثنينية: هي كون الطبيعة ذات وحدتين ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة أو وحدات، والاثنان هما الغيران، وقال بعض المتكلمين: ليس كل اثنين بغيرين (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٩٩).

المجموع، كما سبق في مجموع التصورات، وتصوّر المجموع. لأنا نقول الفرق بين مجموع التقررات، وتقرر المجموع بحسب الخارج غير معقول، وإنما ذلك بحسب العقل، بأن يتعلق بالأمور المتعددة تارة تصورات متعددة، وتارة تصور واحد من غير ملاحظة التفاصيل.

الثاني: أن الفاعل لا بد أن يؤثر في الماهية، ويجعلها تلك الماهية الخارج حتى يتحقق الوجود. لأن ذات المعلول عند إفنائها الوجود من الفاعل، لا يجوز أن تكون حاصلة في الخارج بكمالها. بل لا بد أني بقى شيء منها يحصله الفاعل، ولو هيئة اجتماعية، وإلا لكان المعلول متحققًا. سواء تحقق الفاعل أو لا، فلا يكون للفاعل تأثير فيه، ولا له احتياج إلى الفاعل.

الثالث: أنه لا تقرر للماهية في الخرج بذاتها، لما سبق في بحث العدم، فيكون بالفاعل ضرورة، ولا معنى لمجعولية الماهية سوى هذا.

والجواب عن الأول: أن معنى احتياج الممكن. أن وجوده ليس من ذاته، بل من الفاعل.

وعن الثاني: أنه لا يدل إلا على أن ماهية المعلول لا تكون حاصلة متحققة بدون الفاعل، والحصول والتحقق هو الوجود، وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفعها من غير احتياج لها وإلى الفاعل ولا تأثير له فيها.

وعن الثالث: إن أريد بالتقرر التحقق والثبوت فهو الوجود، وإن أريد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج، فلم يسبق ما يدل على أن ذلك بالفاعل، فالوجوه الثلاثة على تقدير تمامها. لا تفيد إلا كون الوجود بالفاعل.

الرابع: إنه لا نزاع في أن للعلة جعلًا وتأثيرًا في الممكن، فالمجعول. إما الماهية أو الوجود، أو اتصاف الماهية بالوجود، أو انضمام لأجزاء بعضها إلى بعض في المركب خاصة، وكل من الأمور الأربعة ماهية من الماهيات، فيكون المجعول هو الماهية.

والجواب: أن النزاع في الماهيات التي هي حقائق الأشياء، لا فيما صدقت هي عليه من الأفراد، فيجوز أن يكون المجعول ذلك الشخص الذي هو من أفراد ماهية الإنسان مثلًا، أو الوجود الخاص الذي هو من أفراد ماهية الوجود كذا الاتصاف والانضمام.

دليل المخالفين في مجعولية الماهية

(قال: قالوا لو كانت إنسانية الإنسان بالفاعل لما كان إنسانًا عند عدمه، لنا اللازم السلب والمحال العدول.

فإن قيل: معلوم أن ليس هنا تأثير في ماهية الممكن، وآخر في وجوده، وأن ليس لها تقرر في الخارج بدون الفاعل لها، فما وجه هذا الاختلاف.

أجيب: بأنه قد يراد بالمجعولية الاحتياج إلى الفاعل وهي من لوازم الوجود كتناهي الجسم دون الماهية، كزوجية الأربعة، وقد يراد الاحتياج إلى الغير، فيكون من لوازم الماهية في المركب خاصة، فمَن قال: بالمجعولية مطلقًا أراد عروضها للماهية في الجملة، ومَن نفاها أراد أن الاحتياج إلى الفاعل ليس من عوارض الماهية، ومَن فصل أراد أن الاحتياج إلى الغير من لوازم الماهية، المركب دون البسيط، وإن اشتركا في احتياج الوجود إلى الفاعل).

احتج القائلون بعدم مجعولية الماهية، بأن كون الإنسان إنسانًا لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه، فيلزم أن لا يكون الإنسان إنسانًا على تقدير عدم الفاعل وهو محال.

والجواب: أنه إن أريد أنه يلزم أن يكون الإنسان ليس بإنسان بطريق السلب، ولا نسلم استحالته، فإن عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود، وتبقى الماهية معدومة، فيكذب الإيجاب، فيصدق السلب، وإن أريد بطريق العدول، بأن يتقرر الإنسان في نفسه بحسب الخارج، ويكون لا إنسانًا فلا نسلم لزومه، فإن عند ارتفاع الفاعل لا يبقى الإنسان حتى يصلح موضوعًا للإيجاب.

قال: فإن قيل: يريد التنبيه على ما يصلح محلًا للخلاف في هذه المسألة، فإنه معلوم أن ليس للفاعل تأثير، وجعل بالنسبة إلى ماهية الممكن، وآخر بالنسبة إلى وجوده، حتى تكون الماهية مجعولة، كالوجود، وأن لسي للماهية تقرر في الخارج، بدون الفاعل، حتى يكون المجعول: هو الوجود فقط، بل أثر الفاعل مجعولية الماهية، بمعنى صيرورتها موجودة، وما ذكره الإمام من أن المراد، أن الماهية من حيث هي هي ليست بمجعولة، كما أنها ليست بموجودة، ولا معدومة ولا واحدة، ولا كثيرة إلى غير ذلك من العوارض، بمعنى أن شيئًا منها ليس نفسها. ولا داخلًا فيها، ليس مما يتصوّر فيه نزاع، أو يتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة، والأقرب ما ذكره صاحب المواقف[1]، وهو

(١) قال في المواقف: الماهيات هل مجعولة أم لا؟ ففيه مذاهب ثلاثة: الأول: أنها غير مجعولة مطلقًا. =

أن المجعولية قد يراد بها الاحتياج إلى الغير على ما يعلم الجزء، وكلاهما بالنسبة إلى الممكن من العوارض، والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية، كزوجية الأربعة. حتى لو تصوّرنا أربعة ليست بزوج، لم تكن أربعة، ومنها ما يكون من لوازم الهوية، كتناهي الجسم وحدوثه، حتى لو تصوّرنا جسمًا ليس بمتناهٍ أو حادث كان جسمًا ولا خفاء في أن احتياج الممكن إلى الفاعل في المركب والبسيط جميعًا من لوازم الهوية دون الماهية، وأن الاحتياج إلى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط، إذ لا يعقل

= إذ لو كانت الإنسانية بجعل جاعل لم تكن الإنسانية عند عدم الجاعل إنسانية، وسلب الشيء عن نفسه محال، والجواب: أنا لا نسلم استحالته، فإن المعدوم دائمًا مسلوب عن نفسه دائمًا، وإنما المحال المعدول وحاصله: أن عند عدمه ترتفع الماهية رأسًا لا أنها تتقرر مع اللاإنسانية، والمحال هو هو، الثاني، والأول (الذي هو السلب) مما نقول به. المذهب الثاني: إنها مجعولة مطلقًا، إذ لو لم تكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية مطلقًا لأن ما فرض كونه مجعولاً من وجود، أو موصوفية الماهية به فهو ماهية في نفسه، وإلى مختلفة وهو الواحد بالاجتماع كالشجر الواحد، والواحد بالاتصال، وإنه لا يعرض للبسيط فإنه نسبة لا تتصور إلا بين شيئين، والبسيط لا شيئين فيه، وقد اعترض بأنه لو صح لم تكن المركبات مجعولة، إذ ليس المركب إلا مجموع البسائط، وأنه يفضي إلى نفي المجعولية بالكلية، لا يقال المجعول انضمامها أو وجودها، لأنا نقول: ذلك أيضًا له ماهية، فهي إما بسيطة فلا تكون مجعولة، أو مركبة فيعود الكلام فيه، والحل أن البسيط له ماهية ووجود، فلعل الإمكان يعرض للماهية بالنسبة إلى الوجود. واعلم أن هذه المسألة من المداحض، وإنا نريد أن نثبت أقدامنا بإشارة خفية إلى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب، والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك فنقول: الحكماء لما قسموا الوجود إلى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية قابلة لهما ولرفعهما رأوا العوارض ثلاثة أقسام: قسم لهما بمعنى أنه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما، وهو موضوع لهما بالطبع أو بالمحمول كما يقال: القطن والثلج واحد في البياض، أو لا، كما يقال: نسبة النفس إلى البدن هو نسبة الملك إلى المدينة، وقد يسمى الواحد بالنسبة، وأنت تعلم أن قول الواحد على هذه الأقسام بالتشكيك وأيها أولى، وذلك كالزوجية للأربعة، فلو فرض أربعة غير زوج لم تكن أربعة. وقسم آخر يلحق الوجود، أي الهويات الخارجية نحو التناهي والحدوث للجسم فإنه لا يلزم ماهيته بل وجوده، فإن من تصور جسمًا قديمًا أو غير متناهٍ لم يكن متناقضًا في نفسه، ولا متصورًا لجسم غير جسم. وقسم ثالث: يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية، فنبهوا بقولهم إن الماهية غير مجعولة على أن المجعولية إنما تلحق الهوية لا الماهية، فلو تصوّر إنسان غير مجعول لم يكن لا إنسانًا، وأرادوا بالمجعولية الاحتياج إلى الفاعل، وقال بعضهم: وقد أرادوا بالمجعولية الاحتياج إلى الغير أنها تلحق الماهية المركبة، فإن الاحتياج إلى جزئها يلحقها لنفس مفهومها قطعًا، وقال بعضهم: الماهية مجعولة مطلقًا، وقد أرادوا عروض المجعولية لها في الجملة، وأن عاقلاً لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية في تقررها في الخارج عن الفاعل، إلا ما ينسب إلى المعتزلة، من أن المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في أنفسها من غير تأثير للفاعل فيها، وإنما تأثيره في اتصافها بالوجود (شرح المواقف ٣/ ٤٢ ـ ٥٥).

مركب لا يحتاج إلى الجزء، فمَن قال بمجعولية الماهية مطلقًا، أي بسيطة كانت أو مركبة، أراد أن المجعولية تعرض للماهية في الجملة. أعني الماهية بشرط شيء، وهي الماهية المخلوطة، ومرجعها إلى الهوية، وإن لم تعرض للماهية من حيث هي، ويحتمل أن يراد أنه يعرض للماهية من حيث هي المجعولية في الجملة، أي بمعنى الاحتياج إلى الغير، وإن لم تكن بمعنى الاحتياج إلى الفاعل ومَن قال بعدم مجعولية الماهية أصلًا، أراد أن الاحتياج إلى الفاعل ليس من عوارض الماهية، بل من عوارض الهوية، ومَن فرّق بين المركبة والبسيطة أراد أن الاحتياج إلى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط، وإن اشتركا في الاحتياج إلى الفاعل بالنظر إلى الهوية، هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى.

الفصل الثالث
في لواحق الوجود والماهيّة وهو مناهج

وفيه خمسة مناهج:

المنهج الأول: في التعين.

المنهج الثاني: في الوجوب والامتناع والإمكان.

المنهج الثالث: القِدَم والحدوث.

المنهج الرابع: في الوحدة والكثرة.

المنهج الخامس: في العلية والمعلولية.

الفصل الثالث

لواحق الوجود والماهية

(قال: الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية، ولنجعله مناهج، المنهج الأول في التعين[(1)] وفيه مباحث[(*)]).

جعل صاحب التجريد[(2)] الوجوب، والإمكان، والامتناع، وكذا القدم والحدوث في فصل الوجود، وجعل التعين، وكذا الوحدة والكثرة في فصل الماهية، وجعل العلّة

---

(1) التعين: هو التشخص، والتشخص في الأصل صيرورة الشخص شيئًا معينًا. وقال في كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١١٠: للوجود الحق سبحانه مراتب: الأولى: مرتبة اللاتعين والإطلاق والذات البحت لا بمعنى أن قيد الإطلاق ومفهوم سلب التعين ثابتان في تلك المرتبة، بل بمعنى أن ذلك الوجود في تلك المرتبة منزّه عن إضافة جميع القيود والنعوت إليه حتى عن قيد الإطلاق أيضًا، ويسمّى بالمرتبة الأحدية وهي كنه الحق سبحانه وليس فوقها مرتبة أخرى بل كل المراتب تحتها. الثانية: مرتبة التعين الأول وتسمى بالوحدة والحقيقة المحمدية، وهي عبارة عن علمه تعالى لذاته وصفاته ولجميع الموجودات على وجه الإجمال من غير امتياز بعضها عن بعض. الثالثة: مرتبة التعين الثاني وتسمّى بالواحدية والحقيقة الإنسانية وهي عبارة عن علمه تعالى لذاته وصفاته ولجميع الموجودات على التفصيل وامتياز بعضها عن بعض. فهذه ثلاث مراتب كلها قديمة والتقديم والتأخير عقلي لا زماني. الرابعة: مرتبة الأرواح، وهي عبارة عن الأشياء الكونية المجردة البسيطة التي ظهرت على ذواتها وعلى أمثالها كالعقول العالية والأرواح البشرية. الخامسة: مرتبة عالم المثال وهي الأشياء الكونية المركبة اللطيفة الغير القابلة للتجزىء والتبعيض ولا الخرق والالتئام. السادسة: مرتبة عالم الأجسام وهي الأشياء الكونية المركبة الكثيفة القابلة للتجزىء والتبعيض. السابعة: المرتبة الجامعة لجميع المراتب المذكورة الجسمانية والنورانية والوحدة والواحدية، وهي الإنسان.

(*) فيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التعين يغاير الماهية والوجود والوحدة.

المبحث الثاني: التعين اعتباري.

المبحث الثالث: التعين يتوقف على امتناع الشراكة ذهنًا.

(2) صاحب التجريد: هو كتاب «تجريد الكلام» للعلّامة المحقق نصير الدين أبي جعفر محمد بن محمد الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ (كشف الظنون ١/ ٣٤٦).

والمعلول، فصلًا على حدة، وصاحب المواقف[(١)] جعل التعين في فصل الماهية والوجوب، ومقابليه فصلًا على حدة، وكذا الوحدة والكثرة، وكذا العلة والمعلول، وذكر القدم والحدوث في فصل الوجوب مقابليه، وصاحب الصحائف[(٢)] جعل الوجوب ومقابليه، والعلّة والمعلول من لواحق الموجود، (البواقي من لواحق الوجود، فأطلقنا القول بكون الكل من لواحق الوجود)، والماهية ليصح على جميع التقارير.

المبحث الأول

التعيــن[(٣)]

(المبحث الأول: التعين يغاير الماهية، والوجود[(٤)] والوحدة لصدقها على الكلي دونه[(٥)]

---

(١) انظر شرح المواقف ٣/ ٥٠ وما بعدها.

(٢) صاحب الصحائف: هو كتاب «الصحائف في الكلام»، شرحه شمس الدين محمد السمرقندي وسمى كتابه «المعارف في شرح الصحائف» (كشف الظنون ٢/ ١٠٧٥).

(٣) التعين: هو التشخص وهو يطلق بالاشتراك على معنيين: الأول كون الشيء بحيث يمتنع فرض اشتراكه بين كثيرين، وهو يحصل من نحو الوجود الذهني ويلحق الصورة الذهنية من حيث إنها صورة ذهنية لأن الحمل والانطباق وما يقابلهما من شأن الصور دون الأعيان، والاختلاف بالكلية والجزئية إنما هو لاختلاف الإدراك دون المُدْرَك فالشيء إذا أدرك بالحواس وحصل فيها كان جزئيًا، وإذا أدرك بالعقل وحصل فيه كان كليًا. والمعنى الثاني: كون الشيء ممتازًا عما عداه، وحاصله الامتياز عن الغير وهو يحصل بالوجود الخارجي أي بالوجود الحقيقي الذي هو حقيقة الواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود. وقال المعلم الثاني (الفارابي): هوية الشيء تعيّنه ووحدته وخصوصيته ووجوده المتفرّد له كلها واحدة، يعني أن الحيثية التي بها يصير موجودًا هي بعينها حيثية بها يصير مشخصًا وواحدًا، فالوجود والتشخص والوحدة مفهومات متغايرة، وما به التشخص وما به الوجود وما به الوحدة أمر واحد، فظهر أن التشخص بكلا المعنيين أمر اعتباري وما به التشخص على المعنى الأول هو نحو الوجود الذهني الذي هو أمر اعتباري، وعلى المعنى الثاني هو الوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه. لكن مذهب جمهور العلماء أن التعيّن أمر وجودي هو موجود في الخارج. وقال شارح المواقف: النزاع لفظي فإن الحكماء يدّعون أن التعيّن أمرٌ موجود على أنه عين الماهية بحسب الخارج، ويمتاز عنها في الذهن فقط، والمتكلمون يدعون أنه ليس موجودًا زائدًا على الماهية في الخارج منضمًا إليها فيه. قال المولوي حسن الكهنوي في شرح سلم العلوم: تشخّص الشيء عبارة عما يفيد الامتياز للشيء المعروض به من حيث إنه معروض به، وبه يمتاز عما عداه. (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ١٠٠٨ ـ ١٠١٠).

(٤) التعيّن يغاير الماهية والوجود: لأنه ليس نفس الماهية، وليس نفس الوجود.

(٥) والوحدة لصدقها على الكلي دونه: أي أن التعين يغاير الوحدة لصدقها على الكلي دون التعين، فإنه لا يصدق إلا على المعنى الجزئي والشخص المعين.

ولا يلزم فيه اعتبار المشاركة[١] بخلاف التمايز، فيتصادقان إذا اعتبر مشاركة الشخصين، ويتفارقان إذا لم تعتبر المشاركة أو كان التميز كليًا فبينهما عموم من وجه).

تعين الشيء وتشخصه الذي به يمتاز عن جميع ما عداه غير ماهيته ووجوده وحدوثه، لكون كل من هذه الأمور مشتركًا بينه وبين غيره، بخلاف التعين، ولذا يصدق قولنا:

الكلي ماهية وموجود وواحد. ولا يصدق قولنا. إنه متعين، وإن كان التعين أو المتعين مفهومًا كليًا صادقًا على الكثرة، وبين التعين والتميز عموم من وجه لتصادقهما على تشخصات الأفراد إذا اعتبر مشاركتها في الماهية مثلًا، فإن كلًا منها متشخص في نفسه، ومتميز عن غيره، ويصدق التعين دون التميز حيث لا تعتبر المشاركة، وبالعكس حيث تتميز الكليات كالأنواع المعتبرة اشتراكها في الجنس.

المبحث الثاني

التعين اعتباري

(قال: المبحث الثاني: التعين اعتباري[٢] لوجهين:

الأول: أنه لو وجد لكان له تعين وتسلسل.

فإن قيل: المحوج إلى التمايز بالتعين هو الاشتراك في الماهية، واشتراك التعين لفظي أو عرضي.

قلنا: كل تعين فله عند العقل ماهية، سواء تعددت أفرادها أو لا. فإذا وجدت في الخارج لزم التعين بالضرورة.

فإن قيل: تعينه عينه.

قلنا: فيكون اعتباريًا إذ تغاير المعروض والعارض في الأمور العينية ضروري.

---

(١) لا يلزم فيه اعتبار المشاركة: أي في الماهية بمعنى أن المتعين يعرض له التعيين ويوصف به من غير أن يشترط في عروضه كونه مشاركًا لمتعين. فالماهية كالإنسان مثلًا تقبل الشركة، أي لا تمنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين، دون التعين المخصوص، كتعين زيد مثلًا فإنه لا يمكن فرض اشتراكه بين أمور متعددة بالبديهة فهو غيرها.

(٢) التعين اعتباري: أي التعين الذي يكون به الشيء غير قابل للشركة عند المتكلمين، أمر اعتباري لا تحقق له في الأعيان.

الثاني: أنه لو وجد لتوقف انضمامه إلى حصة الشخص من النوع على تميزه فيدور أو يتسلسل.

فإن قيل: الماهية إذا وجدت، وجدت متخصصة معروضة للتعيين، لا أنهما يتحققان، فيتقارنان ليلزم تميز سابق.

قلنا: تقدم المعروض بالوجود المقارن للتميز ضروري وفيه نظر).

أمر اعتباري لا تحقق له في الأعيان لوجهين:

الأول: أنه لو كان موجودًا في الخارج لكان له تعين ضرورة، وينقل الكلام إليه ويتسلسل.

فإن قيل: لا نسلم أنه لو كان موجودًا لكان له تعين، وإنما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة في الماهية، ليحتاج في التمايز إلى تعين، وهو ممنوع بل هي متخالفة بالماهية متمايزة بالذات، وإنما يتشارك في لفظ التعين أو في عرض لها هو مفهوم التعين.

قلنا: ضروري. إن لكل موجود ماهية كلية في العقل، وإن امتنع تعدد أفرادها بحسب الخارج، وهذا في حق الواجب محل نظر، فلذا خص الدعوى بالتعين، وإن كانت المناقشة باقية.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون تعين التعين نفسه لا زائدًا عليه ليتسلسل.

قلنا: لأن ماهية التعين كلية، وإنما التمايز بالخصوصيات العارضة التي لا تقبل الاشتراك، وتغاير المعروض والعارض في الأمور الموجودة في الخارج ضروري، وإنما يصح الاتحاد وبحسب الواقع في الأمور الاعتبارية كقدم القدم، وحدوث الحدوث. قال:

الثاني: وقد يستدل أي على كون التعين اعتباريًا بأنه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الأخرى منه على وجودها وتميزها، فإن كان تميزها بهذا التعين فدور أو بتعين آخر فيتسلسل، وهذا هو المراد بقولهم: لو وجد لتوقف انضمامه إلى الماهية على تميزها، فلا يرد ما قيل إن تميز الماهية بذاتها، وبما لها من الفصول، لا بهذا التعين.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون هذا المعروض هو الحصة المتميزة بهذا التعين لا بتعين سابق؟ ليلزم المحال، كما أن معروض البياض، هو الجسم الأبيض به لا بياض آخر. وحاصله أن ذلك دور معية، فإن الماهية إذا وجدت، وجدت متخصصة متميزة بما

عرضت له من التعينات كحصص الأنواع من الجنس تتمايز بالفصول، ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميز لها سابق.

قلنا: وجود المعروض متقدم على العارض بالضرورة، فكذا تميزه لكونه مقارنًا للوجود السابق، وهذا بخلاف الفصول، وحصص الأنواع من الجنس، فإن التمايز هناك عقلي لا غير وفيه نظر، لأن تقدم معروض التعين عليه، إنما هو بالذات دون الزمان. وهو ما يستلزم تقدم ما معه بالزمان، لجواز أن يكون الشيء محتاجًا إليه، ولا يكون مقارنه كذلك.

فإن قيل: المعروض المتقدم هو هذه الحصة، فيلزم تقدم الهذية، وهو التعين والتميز.

قلنا: نعم بمعنى أنه معروض الهذية فلا يمتنع أن يكون هذيتها بهذا التعين.

احتجاج المخالف لمدعي اعتبارية التعين

(قال: احتج المخالف بوجوه:

الأول: أنه جزء المتعين وهو وجود. قلنا: الموجود معروض التعين لا المركب من المعروض والمعارض فإنه اعتباري.

فإن قيل: المتعين هو الشخص كزيد مثلًا، ولا خفاء في وجوده، وليس مفهومه مجرد الإنسان، بل مع شيء آخر نسميه التعين، فيكون جزءًا من زيد الموجود فيوجد.

فالجواب: أنه الإنسان المقيد بالعوارض المشخصة لا المجموع، ولو سلم فذلك الشيء هو المشخصات من الكم[١] والكيف[٢]، والأين[٣] المخصوصة ونحو ذلك مما وجوده ضروري، وإنما الكلام في التشخص.

---

(١) الكم: هو ما يقبل التجزؤ والمساواة والتفاوت لذاته، وهو ينقسم إلى: الكم المتصل: وهو كل مقدار يوجد لأجزائه حد مشترك يتلاقى عنده طرفاه، كالنقطة للخط، والخط للسطح، والآن الفاصل للزمان الماضي والمستقبل. والكم المنفصل: وهو الذي لا يوجد لأجزائه لا بالقوة ولا بالفعل شيء مشترك يتلاقى عنده طرفاه كالعدد (معيار العلم في المنطق ص ٣٠٧).

(٢) الكيف: هو كل هيئة قارة في الجسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه (معيار العلم في المنطق ص ٣٠٩).

(٣) الأين: هو نسبة الجوهر إلى مكانه الذي هو فيه، كقولك في جواب: أين زيد؟ إنه في السوق (معيار العلم في المنطق ص ٣١٢).

الثاني: أن طبيعة النوع الواحد لا تتكثر بنفسها، بل بما ينضاف إليها وهو المراد بالتشخيص.

الثالث: لو كان عدميًا لما كان متعينًا في نفسه، فلا تعين غيره.

قلنا: غير المتنازع.

الرابع: لو كان عدميًا لكان عدمًا للاتعين مطلقًا، أو لتعين آخر عدمي أو ثبوتي فيكون ثبوتيًا لأن رفع العدمي ثبوتي، وحكم الأمثال واحد.

قلنا: بعد المساعدة على أن العدمي عدم لشيء، وأن نقيضه ثبوتي إن أريد باللاتعين والتعين مفهومًا هما، فلا حصرا ولا صدقا عليه، فلا يلزم كون ما صدق عليه اللاتعين عدميًا.

الخامس: لو كان عدميًا لكان عدمًا لما ينافيه، فإن كان عدمًا للإطلاق، أو لما يساويه كان مشتركًا بين الأفراد كعدم الإطلاق، فلا يكون متميزًا، إن لم يكن لزم جواز انفكاكه عن عدم الإطلاق، إما بتحقق عدم الإطلاق بدونه، فيكون الشيء لا مطلقًا، ولا معينًا. وإما بالعكس فيكون مطلقًا ومعينًا.

قلنا: إن أريد مطلق التعين لم يمتنع اشتراكه بين الأفراد، وتمايزها بالتعينات الخاصة وإن أريد التعين الخاص لم يمتنع كون الشيء لا مطلقًا ولا معينًا لجواز أن يكون معينًا بتعين آخر).

أي القائل بكون التعين وجوديًا بوجوه:

الأول: أنه جزء المتعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين وهو موجود وجزء الموجود موجود بالضرورة.

وأجيبه: بأنه إن أريد بالمتعين الموصوف بالتعين، فظاهر أن التعين عارض له لا جزء منه، وإن أريد المجموع المركب منهما، فلا نسلم أنه موجود، فإن الوصف إذا كان من الأعراض المحسوسة كما في الجسم الأبيض لم يكن المجموع إلا مركبًا اعتباريًا، فكيف إذا كان مما وجوده نفس المتنازع، واعترض صاحب المواقف: بأن المراد بالمتعين هو ذلك الشخص المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلًا، وليس مفهومه مجرد مفهوم الإنسان وإلا لصدق على عمرو، بل الإنسان مع شيء آخر يسميه التعين فيكون جزءًا من زيد الموجود فيكون موجودًا[1]. والجواب: أنا سلمنا أن ليس مفهومه مفهوم الإنسان

(١) لفظ صاحب المواقف: إن المراد بالمعين هو الشخص مثل زيد ولا ريبة في وجوده، وليس مفهومه=

الكلي الصادق على عمرو. ولكن لم لا يجوز أن يكون هو الإنسان المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة التي لا تصدق على غيره دون المجموع ولو سلم فجزء المفهوم لا يلزم أن يكون موجودًا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف والأين ونحو ذلك، مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون أكثرها من المحسوسات، وهم لا يسمونها التعين، بل ما به التعين.

الثاني: أن الطبيعة النوعية كالإنسان مثلًا لا تتكثر بنفسها، لما سبق من أن الماهية من حيث هي لا تقتضي الوحدة والكثرة، وإنما تتكثر بما ينضاف إليهما من العوارض الموجودة المخصوصة التي ربما تكون محسوسة وهو المراد بالتشخص.

الثالث: أن التعين لو كان عدميًا لما كان متعينًا في نفسه، إذ لا هوية للمعدوم، فلم يكن معينًا لغيره ضرورة أن ما لا ثبوت له، لا يصلح سببًا لتميز الشيء عما عداه بحسب الخارج. والجواب: عنهما أن ما ينضاف إلى الطبيعة، ويعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة، ولا نزاع في وجودها على ما سبق.

الرابع: أن التعين لو كان عدميًا وليس عدمًا مطلقًا لكان عدمًا للاتعين مطلقًا، أو لتعين إذ لا مخرج عن النقيضين، وذلك التعين إما عدمي أو ثبوتي، وعلى التقارير يلزم كونه وجوديًا. إما على الأولين، فلأن نقيض العدمي وجودي، وإما على الثالث فلأن حكم الأمثال واحد.

والجواب: أنا لا نسلم أن العدمي يلزم أن يكون عدمًا لأمر ما، بل يكون معدومًا في الخارج على ما ادعينا من أنه اعتباري. ولو سلم، فلا نسلم أن نقيض العدمي وجودي، كالعمى واللاعمى، ولو سلم فإن أريد بالتعين، واللاتعين مفهومهما، فلا حصر. لجواز أن يكون التعين عدمًا لمفهوم آخر. وإن أريد ما صدق عليه. فلا نسلم أن كل ما يصدق عليه اللاتعين[1] فهو عدمي، ليكون نقيضه ثبوتيًا. كيف واللاتعين صادق على جميع الحقائق، ولو سلم فلا نسلم تماثل التعينات، لم لا يجوز أن تكون متخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم التعين.

= مفهوم الإنسان قطعًا، وإلا لصدق على عمرو أنه زيد، فإذن هو الإنسان مع شيء آخر نسميه التعين فيكون ذلك الآخر جزء زيد فيوجد (شرح المواقف ٣/ ٨٧ ـ ٨٩).

(١) اللاتعين: نقيض التعين، واللاتعين: صفة عقل يتحير في اتخاذ القرار الموافق لمقتضى الحال، وهو بهذا المعنى مرادف للتردد ومناقض للعزم، واللامتعين ما له أنحاء مختلفة يصعب تحديد واحد منها. وانظر الحاشية رقم ١ صفحة ٢٥١.

الخامس: أن التعين لو كان عدميًا لكان عدمًا لما ينافيه ضرورة، كالإطلاق، والكلية، والعموم، وما يجري مجرى ذلك. فإن كان عدمًا للإطلاق، أو لما يساويه كالكلية، والعموم. وبالجملة، ما لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق، كان التعين مشتركًا بين الأفراد كعدم الإطلاق، لأن التقدير أنه عدم لأمر لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق، وعدم الإطلاق متحقق في جميع الأفراد، فكذا التعين فلا يكون متميزًا، فلا يكون متعينًا، وإن لم يكن التعين عدمًا للإطلاق، ولا عدمًا لما لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق، لزم جواز الانفكاك بين عدم الإطلاق بدون التعين، فيلزم كون الشيء لا مطلقًا ولا متعينًا، وفيه رفع للنقيضين، وإما أن يتحقق التعين بدون عدم الإطلاق، فيلزم كون الشيء مطلقًا ومتعينًا وفيه جمع للنقيضين.

والجواب: أنه إن أريد بالتعين الذي يجعله عدم الإطلاق مطلق التعين، فلا نسلم ثم امتناع اشتراكه بين الإفراد كعدم الإطلاق، وإنما يمتنع لو لم يكن تمايز الأفراد بالتعينات الخاصة المعروضة لمطلق التعين، وإن أريد بالتعين التعين الخاص فنختار أنه ليس عدمًا للإطلاق، ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الإطلاق، بل لأمر يوجد عدم الإطلاق بدون عدمه، الذي هو ذلك التعين، وهو لا يستلزم إلا كون الشيء لا مطلقًا ولا معينًا بذلك العين، ولا استحالة في ذلك لجواز أن يكون معينًا بتعين آخر.

الاختلاف في عدمية التعين ووجوده لفظيًا

(قال: خاتمة: أفراد النوع إنما تتمايز بعوارض مخصوصة، ربما تنتهي إلى ما يفيد الهذية[١]، والعدمي قد يطلق على المعدوم، وعلى عدم أمر ما، وعلى ما يدخل في مفهومه العدم، والوجودي بخلافه، والحقيقي على ما هو ثابت في نفس الأمر من غير شائبة الفرض والتقدير، والاعتباري بخلافه. فبعد تلخيص المراد بالثبوتي والعدمي، وأن التشخص هو تلك العوارض، أو ما يحصل عندها من الهذية، أو كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة، أو عدم قبوله لذلك كان الحق جليًا).

تصور الشيء بوجه ما وإن كان كافيًا في الحكم عليه في الجملة. لكن خصوصيات الأحكام ربما تستدعي تصوّرات مخصوصة، لا بد منها في صحة الحكم، فلا بد في تحقيق أن التعين وجودي أو عدمي، اعتباري أو غير اعتباري، من بيان ما هو المراد من هذه الألفاظ.

---

(١) الهذية: اسم مشتق من هذا على ما به يكون الشيء هذا الشيء لا غيره. والذي وضع اللفظ اللاتيني يعرفه بقوله: إنه يدل على مبدأ التفرّد الذاتي، أي على ما تتعين به الطبيعة فتصير جزئية.

فنقول: الحقيقة النوعية المتحصلة بنفسها، أو بما لها من الذاتيات، قد يلحقها كثرة بحسب ما يعرض لها من الكميات والكيفيات، والأوضاع والإضافات، واختلاف المواد، وغير ذلك، وربما تنتهي العوارض إلى ما يفيد الهذية، وامتناع الشركة كهذا الإنسان وذاك، وتسمى العوارض المشخصة، فلا بد في تحصيل موضوع القضية المطلوبة من بيان، أن المراد بالتشخص هو تلك العوارض، أو ما يحصل عندها من الهذية، أو عدم قبول الشركة، أو كون الحصة من النوع بهذه الحيثية، أو نحو ذلك، ثم لا بد لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي، والعدمي، والاعتباري.

فقيل: العدمي المعدوم، وقيل: ما يكون عدمًا مطلقًا، أو مضافًا متركبًا، مع وجودي، كعدم البصر عما من شأنه، أو غير متركب كعدم قبول الشركة، وقيل: ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة. والوجودي بخلافه، فهو الموجود، أو الوجود مطلقًا، أو مضافًا، أو ما لا يدخل في مفهومه العدم، والعبرة بالمعنى دون اللفظ، حتى إن العمى عدمي، واللاعدم وجودي، وفي المواقف أن الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له، أي بحسب الخارج. نحو السواد لا أن يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل، واتصاف موصوفه به فيه أي في العقل دون الخارج كالإمكان[1]، وهو أعم من الموجود، لجواز وجودي لا يعرض له الوجود أبدًا، لكنه بحيث إذا ثبت للموصوف، كان ذلك بوجوده له. وهذا معنى ما قال القاضي الأرموي، إذا قلنا لشيء إنه وجودي، لا نعني أنه دائم الوجود، بل نعني أنه مفهوم يصح أن يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه بموجود، وعند قيامه بمعدوم، لا يكون له وجود، وكأنه يريد الأعم من وجه، وإلا فمن الموجود ما لا يسمى وجوديًا كالإنسان، وغيره من المفهومات المستقلة، وأما الاعتباري فهو ما لا تحقق له إلا بحسب فرض العقل، وإن كان موصوفه متصفًا به في نفس الأمر كالإمكان، فإن الإنسان متصف به في

(١) الإمكان عند المنطقيين والحكماء يطلق بالاشتراك على معنيين: المعنى الأول: سلب الضرورة وهو قد يكون بحسب نفس الأمر ويسمى إمكانًا ذاتيًا وإمكانًا خارجيًا وقبولًا، وهو المستعمل في الموجهات، وقد يكون بحسب الذهن ويسمى إمكانًا ذهنيًا، وهو ما لا يكون تصور طرفيه كافيًا بل بتردد الذهن بالنسبة بينهما. والمعنى الثاني: القوة القسيمة للفعل ويسمى بإمكان الاستعداد وبالإمكان الاستعدادي، وبالاستعداد والقبول أيضًا، وهي كون الشيء من شأنه أن يكون وليس بكائن، كما أن الفعل كون الشيء من شأنه أن يكون وهو كائن (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢٦٧ ـ ٢٧٠). وقال ابن سينا: الإمكان إما أن يعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع، وإما أن يُعنى به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعًا (الإشارات ص ٣٤).

نفس الأمر، بمعنى أنه بحيث إذا نسبه العقل إلى الوجود يعقل له وصفًا هو الإمكان، ويقابله الحقيقي إذا تقرر هذا، فلا خفاء في أن العوارض المشخصة وجودية، والهذية اعتبارية، وتميز الفرد عما عداه، وعدم قبوله الشركة وكونه ليس غيره أو لا يقبل الشركة عدمية.

المبحث الثالث

التعيـــن

(قال: المبحث الثالث: التعين يتوقف على امتناع الشركة ذهنًا، فلا يحصل بانضمام الكلي إلى الكلي ولو بحيث يمنع الشركة عينًا، بل يستند عندنا إلى إرادة القادر المختار، أو عند البعض إلى الوجود الخارجي، لتحققه عنده قطعًا، وتتعدد الأشخاص بتعدد الوجودات.

ورد: بأن الدوران لا يفيد العلية ولو سلم، فالكلام في خصوص التعينات. وعند الفلاسفة إلى نفس الماهية، فينحصر في فرد، أو إلى المادة المشخصة بالأعراض التي تلحقها بحسب الاستعدادات المتعاقبة، فيتكثر بتكثر المواد القابلة للتكثر بذواتها، واعترض بأن تعين الأعراض، إنما هو بتعين المادة فتعينها بها دور.

وأجيب بأن تعينها بالأعراض لا بتعيناتها.

قلنا: فليكن تعين الماهية بما يخصها من الصفات، وتكثر له أفراد بتكثرها).

لا بد في التعين من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين، وهذا معنى امتناع الشركة ذهنًا، ومعلوم أنه لا يحصل بانضمام الكلي إلى الكلي، لأن كلًا من المنضم، والمنضم إليه والانضمام لكونه كليًا، يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين، بل على ما لا يتناهى من الأفراد، وإن كان بحسب الخارج ربما لا يوجد منه الأفراد، بل يمتنع تعدده كمفهوم الواجب.

فإن قيل: حكم الكلي قد تخالف حكم كل واحد، فيجوز أن يكون كل من المنضم، والمنضم إليه كليًا، والمجموع جزئيًا.

قلنا: لا معنى للانضمام هٰهنا سوى أن العقل يعتبر مفهومًا كليًا كالإنسان، ثم يعتبر له وصفًا كليًا كالفاضل، ومعلوم بالضرورة أن الكلي الموصوف بالأوصاف الكلية لا ينتهي إلى حد الهذية، حتى لو كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والتشخص، وامتناع قبول الشركة، كانت الكلية بحالها.

وقد يجاب: بأن المراد أن انضمام الكلي إلى الكلي، وتقيده به لا يستلزم الجزئية والتشخص، وإن كان قد يفيدها، فيكون حاصل الكلام أن المركبات العقلية، مثل الجوهر المتميز، والجسم النامي، والحيوان الناطق، والإنسان الفاضل، لا يلزم أن يكون جزئية، بل قد يكون كلية، وهذا من الوضوح بحيث لا ينبغي أن يخير به فضلًا عن أن يجعل من المطالب العلمية.

فإن قيل: ـ فعلى ما ذكرتم يلزم أن يكون ما ينضم إلى الكلي، وتقيده الجزئية جزئيًا، وله لا محالة مفهوم كلي، يفتقر إلى ما ينضم إليه، ويجعله جزئيًا ويتسلسل.

قلنا: ليس هناك موجود هو الكلي، وآخر ينضم إليه ويجعله جزئيًا، بل الموجود الأشخاص، والعقل ينتزع منها الصور الكلية بحسب الاستعدادات والاعتبارات المختلفة، والمقصود أن المعنى الذي يسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين، لا يصلح أن يكون انضمام الكلي إلى الكلي، بل الشخص يستند عندنا[1] إلى القادر المختار، كسائر الممكنات بمعنى أنه الموجد لكل فرد على ما شاء من التشخص، وعند بعضهم إلى تحقق الماهية في الخارج، للقطع بأنها إذا تحققت لم يكن إلا فردًا مخصوصًا لا تعدد فيه، ولا اشتراك، وإنما قبول التعدد والاشتراك في المفهوم الحاصل في العقل.

فإن قيل: فيلزم أن لا يتعدد التعين، لأن الوجود أمر واحد.

قلنا: هو وإن كان واحدًا بحسب المفهوم، لكن يتعدد أفراده بحسب الأزمنة، والأمكنة والمواد وسائر الأسباب، فتتعدد التعينات.

واعترض: بأن الدوران لا يفيد العلية، فيجوز أن يكون الوجود ما معه التعين لا ما به التعين. فإن قيل: نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي، مع قطع النظر عن جميع ما عداه.

قلنا: قطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاؤه، فعند الوجود لا بد من ماهية، وأسباب فاعلية أو مادية. وبالجملة أمر يستند إليه الوجود، فيجوز أن يستند التشخص أيضًا إليه، ولو سلم. فالوجود لا يقتضي إلا تعينًا ما، والكلام في التعينات المخصوصة، فلا يثبت المطلوب ما لم يتبين أن وجود كل فرد يقتضي تعينه الخاص.

وذهبت الفلاسفة إلى أن التعين قد يستند إلى الماهية بنفسها أو بلوازمها كما في الواجب. فينحصر في شخص، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل

---

(١) عندنا: يقصد المتكلمين من أهل السنة.

فرد، مع عدم تشخص الآخر، وقد يستند إلى غيرها، ولا يجوز أن يكون أمرًا منفصلًا عن الشخص، لأن نسبته إلى كل الأفراد، والتعينات على السواء، ولا حالًا فيه ـ لأن الحال في الشخص لافتقاره إليه يكون متأخرًا عنه، ولكونه علة لتشخصه المتقدم عليه ضرورة أنه لا يصير هذا الشخص إلا بهذا التشخص فيكون متقدمًا عليه، وهو محال، فتعين أن يكون محلًا له، وما ذكرنا من نسبة الحال والمحل إلى الشخص دون الماهية، أو التشخص أقرب وأوفق بكلامهم والمراد بمحل الشخص معروضة في الأعراض، ومادته في الأجسام، ومتعلقه في النفوس على ما ذكروا من حدوث النفس بعد البدن وتعينها به، فالعقول المجردة تستند تعيناتها، إلى ماهياتها، فينحصر كل في شخص، لا إلى مجرد الإضافة كعقل الفلك الأول مثلًا على ما قيل، لأن هذه الإضافة متأخرة عن وجود الفلك المتأخر عن وجود العقل وتعينه، والاستناد إلى المادة أعم من أن يكون بنفسها، أو بواسطة ما فيها من الأعراض. فلا يرد ما قيل: أن غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالًا في التشخص أو محلًا له، لجواز أن يكون حالًا في محله. ولما اعترض بأن المادة التي يستند إليها الشخص، تكون متشخصة لا محالة، فتشخصها إما لماهيتها فلا تتعدد أفرادها، أو للتشخص المعلول فيدور، أو لمادة أخرى فيتسلسل.

أجيب: بأنه لما فيها من الكميات والكيفيات، والأوضاع، وغير ذلك من الأعراض التي تتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات حتى لو ذهبت إلى غير النهاية، لم يمتنع على ما هو رأيهم فيما لا يجتمع في الوجود، كالحركات والأوضاع الفلكية. وإذا استند التشخص إلى المادة تكثرت أفراد الماهية[1] بتكثر المواد، والمادة قابلة للتكثر بذاتها، فلا تفتقر إلى قابل آخر، وإنما تفتقر إلى فاعل يكثرها.

---

(١) زيادة في الفائدة نورد ما قاله صاحب المواقف حول التعين: الماهية تقبل الشركة دون التعين فهو غيرها. وقد اختلف في التعين هل هو وجودي أم لا؟ فذهب المحققون إلى أنه وجودي، لأنه جزء المعين الموجود، وجزء الموجود موجود، وقد قال بعضهم: إن أردت بالمعين معروض التعين، فلا نسلم أن التعين جزؤه بل هو عارضه أو المجموع، فلا نسلم أنه موجود، والجواب: أن المراد بالمعين هو الشخص مثل زيد ولا ريبة في وجوده، وليس مفهومه مفهوم الإنسان قطعًا وإلا لصدق على عمرو أنه زيد، فإذن هو الإنسان مع شيء آخر نسميه التعين فيكون ذلك الآخر جزء زيد فيوجد. واعلم أن نسبة الماهية إلى المشخصات كنسبة الجنس إلى الفصول بيد أنه لا يحصل من كل مشخص صورة في العقل مغايرة للصورة الأخرى، والأشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها (أي بذواتها لا بمشخصاتها كما يتبادر إليه الوهم)، وقد احتج الإمام الرازي، على كون التعين أمرًا وجوديًا، بأنه لو كان عدميًا لكان إما عدمًا مطلقًا، وأنه ظاهر البطلان، وإما عدمًا لتعين آخر، فذلك الآخر إن كان عدمًا فهذا عدم العدم فهو وجود، وإن كان وجودًا، وهذا مثله فهو=

واعترض: على ما ذكروا بعد تسليم مقدماته بأن تعين الأعراض الحالة التي في المادة، إنما هو بتعين المادة على ما سيجيء، فلو تعينت المادة بها كان دورًا.

وأجيب: بأن تعين المادة إنما هو بنفس الأعراض الحالة في المادة المعينة بتعين ما لا بتعيناتها الحاصلة بتعين المادة، وحاصله أن تعيناتها بتعينها، وتعينها مع تعيناتها، فلا يلزم الدور، ولا حصول التشخص من انضمام الكلي إلى الكلي. إلا أنه يرد عليه، أنه إذا جاز ذلك، فلم لا يجوز تكثر الماهية، وتعين أفرادها بما لها من الصفات المتكثرة العارضة لها، من غير لزوم مادة.

= وجود. والجواب: لا نسلم أنه لو كان التعين عدميًا لكان عدمًا، بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له. نحو السواد، لا أنه يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه، وهو (أي الوجودي) أعم من الموجود لجواز وجودي لا يعرض له الوجود أبدًا (كالسواد المعدوم مطلقًا)، ويقرب من هذا ما قيل: إنه عرض من شأنه الوجود. وبالجملة: فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود، فلا حصر، أو كان الوجودي ما ليس بعدم، فتكون جميع الأمور الاعتبارية وجودية، ولا قائل به. وأما المتكلمون فقالوا: التعين أمر عدمي لوجهين: الأول: لو كان وجوديًا لتوقف انضمامه إلى الماهية على تميزها، وتميزها موقوف على انضمامه إليها فيدور، وأجيب عنه: بأن الماهية ممتازة بذاتها لا بانضمام التعين إليها. وفيه نظر. إذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة أخرى، وذلك إنما يكون بالتعين. الوجه الثاني: لو كان التعين موجودًا لكان معينًا، فهو مشارك للتعينات في كونها تعينًا، ويمتاز عنها بتعين فيتسلسل، وأجيب عنه: بأن كونه تعينًا عارض للتعينات، والمحوج إلى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية، وفيه نظر، لأن كل تعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة، سواء كان له ما يشاركه في نوعه أم لا، وتعينه غير ماهيته، لأنه لا يقبل الشركة ويتم الدليل. والحق إن الدليلين مبنيان على كون التعين أمرًا منضمًا إلى الماهية في الخارج ممتازًا عنها، وقد علمت أنه نفس الهوية، وهذا هو الذي حاول المتكلمون نفيه، فإذن النزاع لفظي. قال الحكماء: التعين إن علل بالماهية إما بالذات أو بواسطة ما يلزمها، انحصر نوعها في الشخص، وإلا فلا يعلل بما يحل فيها، لأنه فرع تعينها، ولا يعلل أيضًا بما ليس حالاً، ولا محلاً لها، إذ نسبته إلى الكل سواء، بل يعلل بمحلها فيجوز تعددها بتعدد القوابل، إما بالذات وإما بسبب أعراض تكتنفها، وبنوا على هذا أن ما ليس بمادي ويسمى مجردًا ومفارقًا، فنوعه منحصر بالشخص، والنفوس الإنسانية إنما تعددت وإن لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف. قال بعض الفضلاء: إذا كان تعين الماهية المتعددة الأفراد معللاً بالقابل، فالقابل إن كان تشخصه بماهيته انحصر نوعه في شخصه، ولم يقولوا به، بل تعينه عندهم بصورته، وإن كان تشخص القابل بما حلّ فيه لزم الدور، وإن كان تشخصه بقابل آخر لزم التسلسل. والجواب: بأن تعينه بأعراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة إلى غير النهاية لا يجدي نفعًا لأنهم لما جوزوا تعينه بما حل فيه، فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك. ومنهم مَن جعل هذا الاعتراض دليلاً على أن التعين ليس وجوديًا. وقد يقال: التعين معناه أنه ليس غيره، وهو سلب، ومنع بأن هذا لازم له. (شرح المواقف ٣/٨٦ ـ ١٠٧).

المنهج الثاني
في الوجوب والامتناع والإمكان(*)

(قال: المنهج الثاني في الوجوب والامتناع والإمكان)(١).

وفيه مباحث جعل الامتناع من لواحق الوجود والماهية. نظرًا إلى أن ضرورة سلب الموجود عن الماهية، حال لهما. أو إلى أنه من أوصاف الماهية المعقولة، أو

(*) وفيه سبعة مباحث:
المبحث الأول: المعقولات تحصل من نسبة المفهوم.
المبحث الثاني: في تقسيم الوجوب والامتناع والإمكان.
المبحث الثالث: الوجود رابطة وتوابعه مواد للقضايا.
المبحث الرابع: في اعتبارية الوجوب وما يجري مجراه.
المبحث الخامس: احتياج الممكن إلى المؤثر.
المبحث السادس: في موجب احتياج الممكن إلى المؤثر.
المبحث السابع: تساوي طرفي الممكن بالنسبة إلى ذاته.

(١) في الوجوب والامتناع والإمكان: قال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٣٣٠ ـ ٣٣٤: القول في انقسام الوجود إلى الممكن والواجب اعلم أن الممكن اسم مشترك يطلق على معانٍ: الأول: وهو الاصطلاح العامي التعبير به عما ليس بممتنع الوجود، وعلى هذا يدخل الواجب الوجود فيه، ويكون الحق الأول ممكن الوجود، أي ليس محال الوجود، وتكون الأشياء بهذا الاعتبار قسمين: ممتنع وممكن، ويدخل فيه الجائز والواجب. المعنى الثاني: الوضع الخاصي، وهو أن يراد به سلب الضرورة في الوجود والعدم جميعًا، وهو الذي لا استحالة في وجوده ولا في عدمه، وخرج الواجب عنه، ويكون المذكور بهذا الاعتبار ثلاثة: ١ ـ ممتنع وجوده، أي ضروري عدمه. ٢ ـ واجب وجوده، أي ضروري وجوده. ٣ ـ شيء لا ضروري في وجوده، ولا في عدمه، بل نسبته إليهما واحدة، وهو المراد بالممكن. المعنى الثالث: أن يعبر عن ممكن لا ضرورة في وجوده بحال من الأحوال، وهو أخص من الذي سبق، وذلك كالكتابة للإنسان، لا كالتغير للمتحرك، فإنه ضروري في حال كونه متحركًا، ولا كالكسوف للقمر، فإنه ضروري عند توسط الأرض بينه وبين الشمس، فتصير الأعداد على هذا الوضع أربعة: واجب، وممكن، وموجود له ضرورة، وموجود لا ضرورة له. المعنى الرابع: أن يخصص الشيء المعدوم في الحال، الذي لا يستحيل وجوده في الاستقبال، فيقال له ممكن، أي له الوجود بالقوة لا بالفعل، وعلى هذا يقال: العالم في حال وجوده ممكن، بل يقال: كان قبل الوجود ممكنًا. وأما الواجب الوجود، فهو الذي متى فرض معدومًا غير موجود، لزم منه محال. ثم الواجب وجوده ينقسم إلى ما هو واجب لذاته، وإلى ما هو واجب لغيره لا لذاته، أما الواجب لذاته فهو الذي فَرْضُ عدمه محال لذاته، لا بفرض شيء آخر صار به محالًا فرضُ عدمه. فالعالم واجب الوجود مهما فرضنا المشيئة الأزلية متعلقة بوجوده، ولكن صار الوجوب له من المشيئة لا من ذاته، والوجوب لله من ذاته لا من غيره.

لكونه في مقابلة الإمكان، أو لأن المراد بلواحقهما ما جرت العادة بالبحث عنه بعد البحث عنهما.

المبحث الأول

المعقولات تحصل من نسبة المفهوم

(المبحث الأول: هي معقولات تحصل من نسبة المفهوم، إلى هلية البسيطة أو المركبة. إذ حمل الوجود أو الربط بواسطته قد يجب، وقد يمتنع، وقد يمكن، وتصوّرها ضروري. والتعريف بمثل ضرورة الوجود، وضرورة العدم، ولا ضرورتهما لفظي).

قد تقرر في موضعه، أن (هل) إما بسيطة يطلب بها وجود الشيء في نفسه أو مركبة، يطلب بها وجود شيء لشيء، فإذا نسب المفهوم إلى وجوده في نفسه، أو وجوده لأمر حصل في العقل معانٍ هي الوجوب، والامتناع والإمكان، لأن حمل الوجود على الشيء أو ربط الشيء بالشيء بواسطته. قد يجب كما في قولنا الباري تعالى موجود، والأربعة توجد لها الزوجية، وقد يمتنع كما في قولنا: اجتماع النقيضين موجود، والأربعة توجد لها الفردية وقد يمكن كما في قولنا: الإنسان موجود، أو يوجد له الكتابة، ولا خفاء في حصولها عند حمل العدم، إذ الربط بواسطته، لكنه مندرج فيما ذكرنا، من حمل الوجود أو الربط بواسطته، لكونه أعم من الإيجابي والسلبي، وتصورات هذه المعاني ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب إلا أنها قد تعرف تعريفات لفظية، كالوجود والعدم. فيقال:

الوجوب ضرورة الوجود أو اقتضاؤه أو استحالته العدم، والامتناع ضرورة العدم أو اقتضاؤه، أو استحالة الوجود، والإمكان جواز الوجود والعدم، أو عدم ضرورتهما، أو عدم اقتضاء شيء منهما، ولهذا لا يتحاشى عن أن يقال الواجب ما يمتنع عدمه، أو ما لا يمكن عدمه، والممتنع ما يجب عدمه، أو ما لا يمكن وجوده، والممكن ما لا يجب وجوده، ولا عدمه، أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه، ولو كان القصد إلى إفادة تصوّر هذه المعاني، لكان دورًا ظاهرًا، وظهر هذه المفهومات الوجود لكونه تأكد الوجود، الذي هو أعرف من العدم، لما أنه يعرف بذاته، والعدم يعرف بوجه ما بالوجود، والنزاع في أن مفهوم الوجوب الإمكان وجودي أو عدمي، مبني على اختلاف مفهومات الخواص، التي باعتبارها يطلقان على الواجب والممكن. وأما في الواجب فكاقتضاء الوجود بحسب الذات، والاستغناء عن الغير، وعدم التوقف عليه، وما به يمتاز الواجب عن الممكن والممتنع، وأما في الممكن؛ فالاحتياج إلى الغير والتوقف عليه وعدم

الاستغناء عنه، وعدم اقتضاء الوجود أو العدم، أو ما به يمتاز الممكن عن الواجب والممتنع[١].

المبحث الثاني

في تقسيم الوجوب والامتناع والإمكان

(المبحث الثاني: كل من الواجب والامتناع والإمكان، إن كان بالنظر إلى ذات الشيء، فذاتي[٢] وإلا فغيري[٣]، أو وضعي[٤]، أو وقتي[٥] أو غيرها).

قد يكون بالذات، وقد يكون بالغير، لأن ضرورة وجود الشيء، أو لا وجوده في نفسه، أو ضرورة وجود شيء لشيء آخر، أو لا وجوده له إن كانت بالنظر إلى ذاته، كوجود الباري، وعدم اجتماع النقيضين، ووجود الزوجية للأربعة، وعدم الفردية لها فذاتي، وإلا فغيري، وهو وإن لم ينفك عن علة، لكن قد ينظر إلى خصوص العلة كوجوب الحركة للحجر المرمي، وامتناع السكون له، وقد ينظر إلى وصف الذات الموضوع، كوجوب حركة الأصابع للكاتب، وامتناع سكونها له، وقد ينظر إلى وقت له كوجوب الانخساف للقمر في وقت المقابلة المخصوصة، وامتناعه في وقت التربيع، وقد ينظر إلى ثبوت المحمول له، كوجود الحركة للجسم المأخوذ، بشرط كونه متحركًا، وامتناع السكون له حينئذٍ.

---

(١) قال في المواقف: تصورات في الوجوب والإمكان والامتناع ضرورية، ومَن رام تعريفها لم يزد على أن يقول: الواجب ما يمتنع عدمه، أو ما لا يمكن عدمه، فإذا قيل له: وما الممتنع؟ قال: ما يجب عدمه، أو ما لا يمكن وجوده، وإذا قيل له: ما الممكن؟ قال: ما لا يجب وجوده ولا عدمه، أو ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه، فيأخذ كلًا من الثلاثة في تعريف الآخر. لكن أظهرها الوجوب لأنه أقرب إلى الوجود، واعلم أن الوجوب يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص، وهي ثلاثة: فالأولى استغناؤه عن الغير، الثانية: كون ذاته مقتضية لوجوده، الثالثة: الشيء الذي يمتاز به الذات عن الغير، وهي أمور متلازمة لكنها متغايرة في المفهوم (شرح المواقف ٣/١٠٨ ـ ١١٢).

(٢) ذاتي: أي ذلك الوجوب ذاتي، أما وجود الشيء في نفسه كقولنا: الباري تعالى موجود، والجمع بين النقيضين ممتنع.

(٣) غيري: وهو علة الوجوب، كوجوب الحركة للحجر المرمي.

(٤) وضعي: كوجوب الحركة لأصابع ذات الكاتب عند وصف ذاته بالكتابة وامتناع السكون لتلك الأصابع.

(٥) وقتي: كوجوب الانخساف للقمر وقت الحيلولة وامتناعه وقت الربيع.

الموصوف بالذاتي إما واجب أو ممتنع

(قال: والموصوف بالذاتي واجب الوجود لذاته، أو ممتنع الوجود لذاته، إن أخذ الوجود محمولًا، وواجب الوجود لشيء، وممتنع الوجود له نظرًا إلى ذاته، إن أخذ رابطة فلازم الماهية، كزوجية الأربعة واجب الوجود لها لذاتها، لا واجب الوجود لذاته).

يعني إذا أخذ الوجود محمولًا، فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته، كالباري تعالى، وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته، كاجتماع النقيضين، وإذا أخذ رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب الذاتي، يكون واجب الوجود لموضوعه نظرًا إلى ذات الموضوع، كالزوجية للأربعة، وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود له نظرًا إليه، كالفردية للأربعة، فلازم الماهية كالزوجية مثلًا واجب الوجود لذاتها. إي واجب الثبوت للماهية نظرًا إلى نفسها، لا واجب الوجود لذاته، بمعنى اقتضائه الوجود بالذات ليلزم المحال، وبهذا يسقط ما ذكر في المواقف من أن الوجوب، والإمكان، والامتناع، المبحوث عنها هنا غير الوجوب، والإمكان، والامتناع، التي هي جهات القضايا وموادها، وإلا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها، وذلك لأنه إن أراد كونها واجبة لذات اللوازم، فالملازمة ممنوعة، أو لذات الماهيات فبطلان التالي ممنوع، فإن معناه أنها واجبة الثبوت للماهية نظرًا إلى ذاتها، من غير احتياج إلى أمر آخر، وكأنه يجعل بعض القضايا خلوًا عن كون الوجود فيه محمولًا أو رابطة. كقولنا: الإنسان كاتب، ويمتنع أن يكون معناه أنه يوجد كاتبًا أو توجد له الكتابة: بل معناه أن ما صدق عليه هذا، يصدق عليه ذاك أو يحمل.

والمحققون على أنه لا فرق بين قولنا: يوجد له ذاك، ويثبت، ويصدق عليه، ويحمل ونحو ذلك إلا بحسب العبارة، وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التجريد.

(قال: والإمكان ذاتي لا غير).

إذ لو كان غيريًا لكان الشيء في نفسه واجبًا أو ممتنعًا، أي ضروري الوجود أو العدم بالذات، ثم يصير لا ضروري الوجود والعدم بالغير، فيرتفع ما بالذات، وهو محال بالضرورة، وهذا معنى الانقلاب.

(قال: قد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود أو العدم، فيعم الإمكان الخاص، وضرورة الطرف الآخر، فيصدق على الممتنع ممكن العدم، وعلى الواجب ممكن الوجود، وقد يتوهم، أنه بمعنى سلب ضرورة أحد الطرفين فيعم الكل).

الإمكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم، هو الإمكان الخاص المقابل للوجوب، والامتناع بالذات، وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود، فيقابل الوجوب، ويعم الإمكان الخاص، والامتناع فيصدق على الممتنع أنه ممكن العدم، وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم، فيقابل الامتناع ويعم الإمكان الخاص، والوجوب فيصدق على الواجب، أنه ممكن الوجود. وهذا هو الموافق للغة والعرف، ولهذا سمي بالإمكان العامي، فإن العامة تفهم منه نفي الامتناع، فمن إمكان الوجود نفي امتناع الوجود، ومن إمكان العدم نفي امتناع العدم. وقد سبق إلى كثير من الأوهام، أن للإمكان العام مفهومًا واحدًا، يعم الإمكان الخاص. والوجوب والامتناع، هو سلب ضرورة أحد الطرفين، أعني الوجود والعدم وهو بعيد جدًا. إذ لا يفهم هذا المعنى من إمكان الشيء على الإطلاق، بل إنما يفهم من إمكان وجوده نفي الامتناع، ومن مكان عدمه نفي الوجوب. ولهذا يقع الممكن العام مقابلًا للممتنع، شاملًا للواجب كما في تقسيم الكلي إلى الممتنع، وإلى الممكن الذي أحد أقسامه أن يوجد منه فرد واحد، مع امتناع غيره كالواجب، وبهذا ينحل ما يقال على قاعدة كون نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص، من أنه لو صح هذا الصدق في قولنا: كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص، لكنه باطل، لأن كل ما ليس بممكن خاص، فهو إما واجب أو ممتنع، وكل منهما ممكن عام، فيلزم أن كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام.

(قال: وقد يعتبر بالنظر إلى الاستقبال، ومَن اشترط فيه العدم في الحال كأنه أراد به إمكان طريان الوجود في المستقبل، ففي إمكان العدم يشترط الوجود في الحال، ولا يلزم الجمع بين النقيضين).

بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل، من غير نظر إلى الماضي والحال، وذلك لأن الإمكان في مقابلة الضرورة، وكلما كان الشيء أخلى عن الضرورة كان أحق باسم الممكن، وذلك في المستقبل، إذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم، بخلاف الماضي والحال، فإنه قد تحقق فيهما وجود الشيء أو عدمه، ومنهم مَن اشترط في الممكن الاستقبال العدم في الحال. لأن الوجود ضرورة، فيجب الخلو عنه.

ورد بأن العدم أيضًا ضرورة، فيجب الخلو عنه أيضًا، وتحقيقه أنه ممكن في جانب الوجود والعدم، وكما أن الوجود يخرجه إلى جانب الوجود كذلك، ويشترط الخلو عنه. كذلك العدم يخرجه إلى جانب الامتناع، فيلزم اشتراط الخلو عنه أيضًا، فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما، والظاهر أن مَن اشترط ذلك أراد بالإمكان الاستقبالي، إمكان حدوث الوجود، وطريانه في المستقبل، وهو إنما يستلزم إمكان عدم الحدوث، لا إمكان

حدوث العدم، ليلزم اشتراط الوجود في الحال، بل لو اعتبر الإمكان الاستقبالي في جانب العدم، بمعنى إمكان طريان العدم وحدوثه، يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال:

(قال: وقد يعتبر بمعنى تهيىء المادة لحصول الشيء، باعتبار تحقق الشرائط، فتتفاوت شدة وضعفًا وتسمى استعدادية).

إشارة إلى الإمكان الاستعدادي، وهو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والأعراض، بتحقق بعض الأسباب والشرائط، بحيث لا ينتهي إلى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلّة، ويتفاوت شدة وضعفًا بحسب القرب من الحصول أو البعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه، والقليل كاستعداد الإنسانية الحاصل للنطفة، ثم للعلقة، ثم للمضغة، وكاستعداد الكتابة الحاصل للجنين، ثم للطفل، وهكذا إلى أن يتعلم، وهذا الإمكان ليس لازمًا للماهية، كالإمكان الذاتي، بل يوجد بعد العدم، بحدوث بعض الأسباب والشرائط، وبعدم بعد الوجود لحصول الشيء بالفعل.

(قال: وعروض الإمكان يكون بالنظر إلى المفهوم، من حيث هو مقيس إلى الوجود، وأما مع اعتبار الوجود أو العدم، فيعرض الوجوب أو الامتناع الغيري، فهو ينفك عنهما تعقلًا لا تحققًا).

يعني أن الماهية إذا أخذت مع وجودها، أو وجود علتها كانت واجبة بالغير، وإذا أخذت مع عدمها، أو عدم علتها، كانت ممتنعة بالغير، وإنما يعرض لها الإمكان الصرف، إذا أخذت لا مع وجودها، أو عدمها، أو وجود علتها، أو عدمها، بل اعتبرت من حيث هي هي، واعتبرت نسبتها إلى الوجود، فحينئذٍ يحصل من هذه المقايسة معقول هو الإمكان.

فالإمكان ينفك عن الوجوب بالغير، والامتناع بالغير بحسب التعقل، بأن لا يلاحظ للماهية، ولا لعلتها وجود أو عدم، لا بحسب التحقق في نفس الأمر، لأن كل ممكن فهو إما موجود، فيكون واجبًا بالغير، أو معدوم فيكون ممتنعًا بالغير، اللهم إلا على رأي مَن يثبت الواسطة.

(قال: والغيريان[١] يتشاركان في اسم الضرورة عند تقابل المضاف إليه[٢]، وحينئذٍ

---

(١) الغيريان: أي العارضان لمعروضهما بالغير لا بالذات.

(٢) المضاف إليه: يعني بالمضاف إليه الوجود أو العدم وتقابل المضاف إليه يحصل بأن يضاف الوجود=

يتصادقان، وعند اتحاده يتنافيان، فبينهما منع الجمع مع جواز الانقلاب، وكذا بين الذاتين مع استحالته كما بين الذاتي وغير الذاتي، من الوجوب والامتناع، لاستلزامه الإمكان المنافي للذاتي، والاستدلال بأن الذاتي لو كان بالغير، لارتفع بارتفاعه فممنوع الملازمة، وبين الإمكان، والذاتيين انفصال حقيقي، والانقلاب محال.

فإن قيل: الحادث ممتنع في الأزل، ثم يمكن، والمقدورية ممكنة قبل الوجود، ثم تمتنع.

قلنا: فرق بين أزلية الإمكان، وإمكان الأزلية. فالحادث ممكن في الأزل والأبد، والحادث في الأزل ممتنع دائمًا، وامتناع المقدورية بعد الوجود غيري لا ذاتي).

يعني أن الوجوب بالغير، والامتناع بالغير يتشاركان في اسم الضرورة، إلا أن الأول ضرورة الموجود. والثاني: ضرورة العدم، وهذا يعني تقابل المضاف إليه، وإذا أخذ الوجوب والامتناع متقابلي المضاف إليه، بأن يضاف أحدهما إلى الوجود والآخر إلى العدم، وصدق كل منهما على ما صدق عليه الآخر، بطريق الاشتقاق، بمعنى أن كل ما يجب وجوده بالغير، يمتنع عدمه بالغير، وبالعكس، وكل ما يجب عدمه بالغير يمتنع وجوده بالغير، وبالعكس. وإذا أضيف كل منهما إلى الوجود أو إلى العدم امتنع صدق أحدهما على الآخر، إذ لا شيء مما يجب وجوده يمتنع وجوده، ولا شيء مما يجب عدمه يمتنع عدمه، وهو ظاهر، فبينهما منه الجمع دون الخلو، إذ لا يصدق شيء منهما على الواجب بالذات، أو الممتنع بالذات، لكن جزء هذه المنفصلة المانعة للجمع. أعني قولنا: إما أن يكون الشيء واجبًا بالغير، أو ممتنعًا بالغير مما يجوز انقلاب أحدهما إلى الآخر بأن ينعدم الموجود الواجب بالغير، لانتفاء علته، فيصير ممتنعًا بالغير، ويوجد الممتنع المعدوم بالغير لحصول علّته، فيصير واجبًا بالغير، بخلاف الوجوب الذاتي، والامتناع الذاتي، فإن بينهما أيضًا منع الجمع، ضرورة امتناع كون الشيء واجبًا وممتنعًا بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن، لكن يمتنع انقلاب أحدهما إلى الآخر، لأن ما بالذات لا يزول، وكذا بين الوجوب بالذات، والوجوب بالغير، وبين الامتناع بالذات، والامتناع بالغير، منع الجمع دون الخلو مع امتناع الانقلاب. أما منع الجمع، فلأن الواجب بالغير أو الممتنع بالغير لا يكون إلا

= إلى الوجود والامتناع إلى العدم، فيقال عند الاشتقاق من كل منهما مضافين إلى المتقابلين، هذا واجب الوجود، وهذا ممتنع العدم.

ممكنًا، وهو ينافي الواجب بالذات، أو الممتنع بالذات، ولأنهما لو اجتمعا لزم توارد العلتين المستقلتين، أعني الذات والغير على معلول واحد، هو الوجود أو العدم، وأما عدم منع الخلو فلارتفاع الوجوب بالذات، والوجوب بالغير، عن الممتنع بالذات أو بالغير، وارتفاع الامتناع بالذات، والامتناع بالغير عن الواجب بالذات أو بالغير، وأما امتناع الانقلاب فظاهر، وقد يستدل على امتناع كون الواجب بالذات واجبًا بالغير، بأنه لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير. فلم يكن واجبًا بالذات، وفيه نظر. لأنا لا نسلم: أنه لو كان واجبًا بالغير لارتفع بارتفاعه، وإنما يلزم لو لم يكن واجبًا بالذات، وهو ظاهر وبين الإمكان والوجوب الذاتي، والامتناع الذاتي انفصال حقيقي. بمعنى أن كل مفهوم فهو إما واجب أو ممتنع، أو ممكن، لأنه إما أن يكون ضروري الوجود أو لا، والثاني: إما أن يكون ضروري العدم أو لا فالثلاثة لا تجتمع ولا ترتفع، وهذا في التحقيق منفصلتان، كل منهما مركبة من الشيء ونقيضه، وكذا كل منفصلة. تكون من أكثر من جزأين فهي متعددة على ما تقرر في موضعه، والاعتراض بضروري الوجود والعدم ليس بشيء لأنه مفهوم إذا لاحظه العقل لم يكن إلا ضروري العدم، وهذا كما يقال على قولنا: كل مفهوم إما ثابت أو منفي يفرض مفهومًا هو ثابت ومنفي فيجتمعان أو ليس بثابت ولا منفي فيرتفعان. فنقول: هذا المفهوم منفي لا غير، وفيما بين الواجب والممتنع والممكن الانقلاب محال، لأن ما بالذات لا يزول. فإن قيل: لم لا يجوز أن يختلف مقتضى الذات بحسب الأوقات؟

قلنا: لأنه حينئذٍ لا يكون مقتضى الذات، بل مع دخل للأوقات.

فإن قيل: الحادث ممتنع في الأزل، لأن الأزلية تنافي الحدوث، ثم ينقلب ممكنًا فيما لا يزال، وكون الحادث مقدورًا ممكن قبل وجوده، ثم ينقلب بعد وجوده ممتنعًا ضرورة امتناع القدرة على تحصيل الحاصل.

أجيب عن الأول: بأن قولكم في الأزل، وإن كان قيدًا للحادث، فلا نسلم أنه يصير ممكنًا فيما لا يزال. بل الحادث في الأزل ممتنع أزلًا وأبدًا، وإن كان قيدًا للممتنع، فلا نسلم أن الحادث ممتنع في الأزل، بل هو ممكن أزلًا وأبدًا، فأزلية الإمكان ثابتة للحادث، وإمكان الأزلية منتفٍ عنه دائمًا ولا انقلاب أصلًا.

وعن الثاني: فإنا لا نسلم أن مقدورية الشيء بعد وجوده، تصير ممتنعة بالذات، بل إنما تمتنع بالغير لمانع، هو الحصول حتى لو ارتفع لبقي مقدورًا كما كان.

المبحث الثالث

الوجود رابطة وتوابعه مواد للقضايا

(قال: المبحث الثالث: إذا جعل الوجود رابطة، فالثلاثة في نفسها مواد القضايا، وباعتبار التعقل أو التلفظ جهاتها وحينئذٍ إن كان المحمول أحدهما، أو الوجود أو العدم، كما في قولنا: الباري واجب أو موجود، واجتماع النقيضين ممتنع أو معدوم، والإنسان ممكن، أو موجود بتعدد الاعتبارات، ويكون نسبة الثلاثة إلى موضوعاتها بالوجوب، ونسبة الغيريين بالإمكان، وكل ممكن الوجود لغيره، ممكن الوجود في نفسه في غير عكس).

بين الموضوع والمحمول، فالكيفية الحاصلة لتلك النسبة من الوجوب، والامتناع، والإمكان كما في قولنا: الإنسان حيوان أو حجر أو كاتب من حيث إنها الثابتة في نفس الأمر تسمى مادة القضية، ومن حيث إنها تتعقل أو تتلفظ بها تسمى جهة القضية سواء طابقت المادة بأن تكون نفسها. كقولنا الإنسان حيوان بالوجوب، وحينئذٍ تصدق القضية، أو لم تطابقها، بأن تكون أعم منها أو أخص، أو مباينًا، وحينئذٍ قد تصدق القضية، كقولنا: الإنسان حيوان بالإمكان العام، وقد تكذب كقولنا: الإنسان حيوان بالإمكان الخاص، وإنما لم يقتصروا على المواد، بل تجاوزوا إلى الجهات؛ بما لها من التفاصيل، لأن الغرض من معرفة القضايا تركيب الأقيسة لاستخراج النتائج، وهي لا تحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة في نفس الأمر، بل بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل، ثم كلامهم متردد في أن المعتبر في المادة، هو الربط الإيجابي حتى تكون مادة نسبة الحيوان إلى الإنسان هو الوجوب، سواء قلنا: الإنسان حيوان، أو ليس بحيوان، أو أعم من الإيجابي والسلبي، حتى تكون المادة في قولنا: الإنسان حيوان هو الوجوب الذاتي وفي قولنا: الإنسان ليس بحيوان هو الامتناع، والأظهر الأول. ثم المحققون على أن في كل قضية الوجود، واللاوجود رابطة، والوجوب والامتناع والإمكان جهة سواء، صرّح بها أو لم يصرّح. وسواء كان المحمول أحد هذه الأمور أو غيرها. حتى إن قولنا: الباري تعالى واجب وموجود في معنى يوجد واجبًا، ويوجد موجودًا، وقولنا: اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم، في معنى يوجد ممتنعًا ومعدومًا، أو لا يوجد ممكنًا وموجودًا.

وقولنا: الإنسان ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنًا وموجودًا، فإذا كان المحمول أحد هذه الأمور تتعدد الاعتبارات، أي يعتبر وجود هو المحمول وآخر هو

الرابطة. ووجوب أو امتناع أو إمكان هو المحمول، وآخر هو الجهة، وتكون نسبة كل من الوجوب والامتناع والإمكان إلى موضوعاتها بالوجوب إذا أخذت ذاتية، وإذا أخذ الوجوب والامتناع غيريين، فبالإمكان وممكن الوجود لغيره يجب أن يكون ممكن الوجود في نفسه، وممكن الوجود في نفسه قد يجب وجوده للغير كلوازم الماهية، وقد يمتنع كالذوات المستقلة، وقد يمكن كسواد الجسم. وهذا معنى قولنا: كل ممكن لغيره، ممكن الوجود في نفسه من غير عكس.

المبحث الرابع
في اعتبارية الوجوب وما يجري مجراه[١]

(قال: المبحث الرابع: كل ما يوصف أي فرد يفرض منه بمفهومه كالوجوب والقدم، والوحدة ومقابلاتها[٢] والتعين[٣] والبقاء[٤] والموصوفية فهو اعتباري[٥] إذ لو وجد لزم التسلسل، للقطع بامتناع الصفة الموجودة، المحمولة على الشيء بالاشتقاق عينه، وإنما ذلك في الاعتباريات. فمعنى كون الشيء واجبًا في الخارج. إنه بحيث إذا عقل مستندًا إلى الوجود لزم في العقل معقول هو الوجوب[٦]، وكذا الكلام في البواقي).

لا خفاء في أن امتناع اعتبار عقلي، وكذا الوجوب والإمكان عند المحققين، لأن الوجوب مثلًا لو كان موجودًا لكان واجبًا ضرورة أنه لو كان ممكنًا لكان جائزًا لزوال نظرًا إلى ذاته، فلم يبق الواجب واجبًا، وهو محال لما سبق من امتناع الانقلاب،

(١) قال في المواقف: إن هذه أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج. وأما الوجوب فلوجهين: الأول أنه لو وجد فإن كان ممكنًا، والواجب إنما يجب به فبالأولى أن يكون ممكنًا، وإن كان واجبًا كان له وجوب آخر وتسلسل. وجوابه: قد يكون وجوب الوجوب نفسه، ويجاب عنه بأنه قد يكون ممكنًا ولا يلزم من إمكانه إمكان الواجب وقولك به يجب الواجب، قلنا: ممنوع لعدم التغاير، فإن الواجبية والوجوب صفة واحدة، فليس ثمة علة ولا معلول... (شرح المواقف ٣/ ١١٢ ـ ١١٥).

(٢) الوجوب والقدم والوحدة ومقابلاتها: أي مقابلات الوجوب والقدم والوحدة، فمقابل الوجوب: الإمكان، ومقابل القدم: الحدوث، ومقابل الوحدة: الكثرة.

(٣) التعين: مقابله اللاتعين.

(٤) البقاء: مقابله الفناء.

(٥) أي كل ما كان بالوصف المذكور فهو اعتباري لا عين له قائمة موجودة في الخارج مثل البياض والسواد.

(٦) وليس معنى كون الشيء واجبًا في الخارج أن وجوبه من الأمور الوجودية الخارجية كالبياض والسواد، وتحقيقه أن الاعتباري قد يختص به الأمر الخارجي بأن يتحقق له مقتضاه من نفي كل ما ينافيه كالوجوب ينتفي عن موصوفه إمكانه وامتناعه.

والواجب ما له الوجوب، فينقل الكلام إلى وجوبه ويلزم التسلسل في الأمور المترتبة الموجودة معًا وهو محال. وكذا الإمكان، ولما كان هذا الدليل بعينه جاريًا في الوجود، والبقاء والقدم والحدوث، والوحدة، والكثرة، والتعين، والموصوفية، واللزوم، ونحو ذلك، جعله صاحب التلويحات[١] قانونًا في ذلك. فقال: كل ما يكون نوعه متسلسلًا ومترادفًا، أي كل ما يتكرر نوعه بحيث يكون أي فرد يفرض منه موصوفًا بذلك النوع، فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولًا عليه بالمواطأة، وتارة وصفًا عارضًا به محمولًا عليه بالاشتقاق، يلزم أن يكون اعتباريًا، لئلا يلزم التسلسل في الأمور الموجودة، ولهذا لم تكن الأمور الموجودة متصفة بمفهوماتها، فلم يكن السواد أسود، والعلم علمًا والطول طويلًا ونحو ذلك.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون وجوب الوجوب مثلًا عينه، ونفس ماهيته، لا أمرًا زائدًا عليه، قائمًا به كياض الجسم ليلزم التسلسل، وكذا البواقي.

قلنا: لأنه لو كان كذلك لكان محمولًا عليه بالمواطأة ضرورة واللازم باطل لأن الوجوب إذا كان واجبًا، كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطأة. لأنه لا معنى للواجب لا ما له الوجوب، وأما إذا أريد أن لوجود موجود. بمعنى أنه وجود الوجوب واجب بمعنى أنه وجوب. والإمكان ممكن، بمعنى، أنه إمكان إلى غير ذلك، فلم يكن له فائدة، ولم يتصوّر فيه نزاع. نعم يصح ذلك في الأمور الاعتبارية، بأن يعتبر العقل له أوصافًا متعددة، تنقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعدد في الخارج، وقدره في المطارحات بوجه آخر يندفع عنه هذا المنع، وهو أن الوجوب، والإمكان، والوجود والوحدة والكثرة والتعين، ونحو ذلك حالها واحد في أنها أمور موجودة عندكم، اعتبارية عندنا، وكل موجود فله وحدة وتعين ووجوب، أو إمكان وقدم أو حدوث، فلو كان الإمكان مثلًا موجودًا لكان له وحدة موجودة، لها إمكان موجود له وحدة موجودة. وهلم جرا فيلزم التسلسل في وحدات الإمكان، وإمكانات الوحدة، التي هي أمور مترتبة مجتمعة في الوجود، مع القطع بأن ليست الوحدة نفس الإمكان، وكذا يلزم سلسلة من وجودات الإمكان، وإمكانات الوجود، وأخرى من تعينات الإمكان، وإمكانات التعين، على هذا فقس. ولما كان هٰهنا مظنة إشكال، وهو أنا قاطعون، بأن الباري تعالى موجود وواجب

---

(١) صاحب التلويحات: هو كتاب «التلويحات في المنطق والحكمة» للشيخ شهاب الدين يحيىٰ [عمر] بن حبش الحكيم السهروردي المقتول سنة ٥٨٧ هـ. وهو من الكتب المتوسطات فيه، رتب على ثلاثة علوم: المنطق والطبيعي والإلٰهي، كل منها على تلويحات، وعليه شرح لعز الدولة سعد بن منصور المعروف بابن كمونه الإسرائيلي (كشف الظنون ١/ ٤٨٢).

ومتعين وواحد وقديم وباقٍ في الخارج، لا في الذهن فقط وكذا إمكان الإنسان وحدوثه، وكثرته ونحو ذلك.

أشار إلى الجواب: بأن هذا لا يقتضي كون الوجوب والإمكان وغيرهما أمورًا متحققة في الخارج، لها صور عينية، قائمة بالموضوعات كبياض الجسم، لأن معنى قولنا: الباري تعالى واجب في الخارج، أنه بحيث إذا نسبه العقل إلى الوجود، حصل له معقول هو الوجوب، ومعنى قولنا: الإنسان ممكن أنه إذا نسبه إلى الوجود، حصل له معقول هو الإمكان.

ومعنى قولنا: الشيء متعين أو واحد أو كثير أو قديم أو حادث في الخارج، أنه بحيث إذا نسبه العقل إلى هذه المفهومات كانت النسبة بينهما الإيجاب لا السلب. وهذا ما يقال: إن انتفاء مبدأ المحمول في الخارج، لا يوجب انتفاء الحمل في الخارج كما في قولنا: زيد أعمى.

الاستدلال على اعتبارية الإمكان والوجوب

(قال: وقد يستدل بأن الوجوب والإمكان لو كانا موجودين لزم محالات.

أحدها: عدم الصدق على العدم.

الثاني: إمكان الواجب. لأن الوصف لاحتياجه إلى الموصوف ممكن، والممكن نظرًا إلى نفسه جائز الزوال، وأيضًا إذا كان ما به واجبية الشيء ممكنًا، فهو أولى.

الثالث: تقدم الشيء على نفسه، والتسلسل ضرورة تقدم المقتضى بالوجوب.

الرابع: سبق وجود الممكن على إمكانه ضرورة تقدم المعروض على العارض.

الخامس: قيام الصفة الموجودة بالمعدوم أو بغير موصوفها، ضرورة أن إمكان الشيء لكونه ذاتيًا يكون قبل وجوده، ولا بد له من محل.

السادس: الانقلاب ضرورة، إن الإمكان نسبة بين الممكن ووجوده، فلو وجد لتأخر عنهما فيكون الممكن مثله واجبًا أو ممتنعًا وفي أكثر الوجوه للجدال مجال).

كون الامتناع وصفًا اعتباريًا لا تحقق له في الأعيان مما لا نزاع فيه، ولا حاجة إلى الاستدلال عليه، وأما الوجوب والإمكان فقد استدلّ على كونهما اعتباريين بوجوه:

الأول: أنهما لو كانا موجودين لما صدقا على المعدوم، ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم، واللازم باطل، لأن الممتنع واجب العدم، والمعدوم الممكن ممكن

الوجود والعدم، ومبناه على أن كلًا من الوجوب والإمكان مفهوم واحد، يضاف تارة إلى الوجود، وأخرى إلى العدم ومع ذلك فقد اعترض بأن انتفاء بعض جزئيات المفهوم لا ينافي كونه وجوديًا يوجد منه بعض الجزئيات كسائر الكليات.

الثاني: لو كان الوجوب موجودًا لزم إمكان الواجب، وهو محال بالضرورة بيان اللزوم من وجهين:

أحدهما: أن الوجوب إذا كان وصفًا قائمًا موجودًا بالواجب، كان محتاجًا إلى موصوفه ضرورة، وكل محتاج إلى الغير فهو ممكن، وكل ممكن فهو جائز الزوال، نظرًا إلى نفسه، وإن كان لازم الوجود نظرًا إلى غيره وزوال الوجوب عن الموجود يستلزم إمكانه ضرورة.

وثانيهما: أن واجبية الواجب تكون للوجوب الممكن في نفسه، ضرورة احتياجه إلى الموصوف، وما يكون واجبيته لأمر ممكن، لا يكون لذاته بل ممكنًا بطريق الأول، لأن المحتاج إلى الواجب ممكن، فكيف إلى الممكن؟

والجواب: أنا لا نسلم أن الوجوب ما به الواجبية بل نفسها، وأن الوجوب على تقدير إمكانه، يكون جائز الزوال في نفسه، وإنما يكون كذلك لو لم يكن مقتضى ذات الواجب، كالوجود. ولا معنى للواجب، إلا ما يكون وجوده، ووجوبه، وسائر صفاته لذاته، وإن سميت كلًا منها ممكنًا في نفسه.

وأما الجواب: بأن وجوب الواجب نفسه، لا وصف له فضعيف. لأن المتنازع هو الوجوب، بمعنى ضرورة الوجود اقتضائه، ولا خفاء في أنه إذا كان أمرًا محققًا موجودًا كان زائدًا في الذهن والخارج جميعًا.

الثالث: أن الوجوب لو كان موجودًا لكان ممكنًا لما مرّ، فيحتاج إلى سبب متقدم عليه بالوجود، الوجوب ضرورة أن الشيء ما لم يكن موجودًا واجبًا بالذات، أو بالغير لم يصلح سببًا لوجود شيء آخر، فذلك الوجوب. إن كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه، وإن كان غيره ينقل الكلام إليه ويتسلسل، وفي هذا التقرير دفع لما يقال: إن وجوب الواجب بذات الواجب لا بوجوبه.

الرابع: لو كان الإمكان موجودًا، وهو وصف عارض للممكن لزم تقدم وجود الممكن على الإمكان، ضرورة تقدم المعروض على العارض، ولو بالذات، واللازم باطل للقطع بصحة قولنا: أمكن فوجد دون العكس.

والجواب: بأنه من عوارض الماهية دون الوجود، فلا يلزم إلا تقدم الماهية بمعنى الاحتياج إليها، مدفوع بأن المتنازع هو الإمكان الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده، فيكون متأخرًا عنهما.

الخامس: أن الإمكان لو كان موجودًا لزم قيامه بالمعدوم، أو بغير ما هو موصوف بالإمكان، واللازم ضروري البطلان، وجه اللزوم أن إمكان الشيء من أوصافه الذاتية، ولا بد للوصف من محل يقوم به، فقبل وجود الممكن يكون قيامه، إما بالممكن المعدوم وهو الأمر الأول أو بغيره وهو الثاني.

والجواب: أن الوصف الذاتي ما يكون مقتضى الذات، ولا يلزم من كونها موجودة أن يوجد قبل الذات.

السادس: أن الإمكان نسبة بين الممكن ووجوده، فيكون متأخرًا عنهما، فقبل تحققه يكون الممكن إما واجبًا أو ممتنعًا، وبعده يصير ممكنًا وهو معنى الانقلاب.

فإن قيل: فعلى تقدير كونه اعتباريًا أيضًا يكون متأخرًا، ويلزم المحال.

قلنا: إذا لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن بينه وبين الماهية تقدم وتأخر، إلا بحسب العقل. بمعنى: أنه إذا لاحظ العقل الماهية والوجود والنسبة بينهما، حصل له معقول عارض للماهية، هو الإمكان، من غير لزوم انقلاب، لأن الماهية دائمًا بهذه الحيثية.

احتجاج المخالف
في نفي عدمية الوجوب والإمكان

(قال: احتج المخالف بأن الوجوب والإمكان لو كانا عدميين، لزم محالات.

أحدهما: كون العدم مؤكدًا للوجود، ومقتضيًا لثباته، ضرورة أن الوجود كذلك.

قلنا: اعتبار عقلي لا عدم محض.

الثاني: ارتفاع النقيضين[(١)] ضرورة أن للوجوب واللاإمكان عدميان لصدقهما على الممتنع.

---

(١) ارتفاع النقيضين: أي لو كان الوجوب والإمكان عدميين لزم ارتفاع النقيضين، أي لزم تقرر مفهومين مقابلين سلبًا وثبوتًا، وليس أحدهما ثبوتًا في الخارج والآخر سلب ذلك الثبوت. والنقيضان هما ثبوت في الخارج وسلب ذلك الثبوت.

قلنا: قد يكون الصادق على المعدوم وجوديًا، باعتبار بعض الأفراد(١) ولو سلم فقد يكون النقيضان عدميين، كالامتناع واللاامتناع، والعمى واللاعمى. ومعنى ارتفاع النقيضين في المفردات عدم صدقهما على الشيء، لا خلوهما عن الوجود والثبوت، كما في القضايا، وذلك كالمساواة(٢)، والعموم، والخصوص(٣)، والمباينة(٤)، فإنها في المفردات باعتبار الصدق على الشيء. وفي القضايا باعتبار ثبوتها في نفسها.

الثالث: سلب الإمكان عن الممكن، والوجوب عن الواجب(٥) عند عدم فرض العقل، بل مطلقًا لأن إمكانه لا في معنى لا إمكان له، وكذا الوجوب.

قلنا: ممنوع، بل قد يكون المحمول عدميًا، والحمل ضروريًا كالمعدوم والممتنع. فالإمكان عدمي، أريد ممكن بالضرورة، بمعنى أنه بحيث لو أسنده العقل إلى الوجود، لزم معقول هو الإمكان ومعنى إمكانه لا أن ذلك الوصف الصادق عليه عدمي، ولا إمكان له أنه لا يصدق عليه ذلك الوصف. وكذا في الوجوب. فإن قيل: ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه.

قلنا: ممنوع في الثبوت بمعنى الصدق، إذ كثير من الأوصاف سلبي).

قد سبقت إشارة إلى الفرق بين الموجود والوجودي، والاعتباري والعدمي والتمسكات السابقة إنما دلّت على أن ليس الوجوب والإمكان أمرين موجودين في الخارج، من غير دلالة على كونهما وجوديين أو عدميين وتمسكات المخالف، إنما تدل على أنهما ليسا عدميين من غير دلالة على كونهما موجوديين أو اعتباريين، فالظاهر أنهما لم يتواردا على محل واحد، إلا أنا اقتفينا أثر القوم.

---

(١) اعتبار بعض الأفراد: دون بعض، ألا يرى إلى الإنسان فإن مقابله لا إنسان، واللاإنسان صادق على الممتنع وله أفراد وجودية.

(٢) كالمساواة: فإنها في المفردات لزوم الصدق كالإنسان والبشر وفي القضايا لزوم الحصول في الواقع بالنسبة لحصول أخرى، كقولنا: كل ناطق إنسان، وكل بشر ناطق.

(٣) العموم والخصوص: بإطلاق أو من وجه، فإن ذلك في المفردات لزوم صدق العام الصدق الخاص، دون العكس، أو صحة المفارقة بين الطرفين.

(٤) المباينة: فإنها في المفردات عدم صحة اجتماع الضدين كالفرس والإنسان.

(٥) سلب الإمكان عن الممكن والوجوب عن الواجب: بمعنى أن الإمكان والوجوب لو كانا عدميين لزم سلب كل منهما عن موصوفه، وقبل وجود فرض العقل ذلك الإمكان لذلك الممكن وذلك الوجوب لذلك الواجب.

فالوجه الأول: من تمسكات المخالف، وهو مختص بالوجوب أنه لو كان عدميًا لزم كون العدم مؤكدًا للوجود، ومقتضيًا لثباته ضرورة أن الوجوب تأكد الوجود واقتضاؤه، واللازم باطل، لأن العدم منافٍ للوجود، فكيف يؤكده؟!

والجواب: أنه ليس عدمًا محضًا ليس له شائبة الوجود، بل هو أمر اعتباري مفهومه ضرورة الوجود واقتضاؤه، فيصلح مؤكدًا له.

الثاني: أن الوجوب والإمكان لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين، لأن نقيضيهما. أعني اللاوجوب واللاإمكان أيضًا عدميان، لصدقهما على الممتنع مع القطع بأن الوجودي لا يصدق على المعدوم، وكون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما.

والجواب: أن صدق الشيء على المعدوم لا ينافي كونه مفهومًا، يوجد بعض أفراده كالإنسان الصادق على الممتنع وعلى الفرس، ونحن لا نعني بالموجود والوجودي، ما يكون جميع أفراده الممكنة موجودة البتة، ولو سلم، فلا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين. كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع، والعمى واللاعمى، وما ذكر من أنه ارتفاع النقيضين ممنوع، بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات، أن لا يصدقا على شيء حتى لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شيء، بل كانا مسلوبين عنه، كان ذلك ارتفاعًا للنقيضين، وليس معناه خلو النقيضين عن الوجوب والثبوت في نفسهما، بأن يكون الامتناع معدومًا، وكذا اللاامتناع لصدقه على المعدوم الممكن، فإن استحالة ذلك ممنوعة، نعم ارتفاع النقيضين في القضايا هو أن لا تصدق القضيتان المتناقضتان في أنفسها، ولا يثبت مدلولاهما بأن يكذب قولنا، هذه ممكن، وهذا ليس بممكن، وهذا كسائر النسب من المساواة والعموم والخصوص، والمباينة، فإنها في المفردات، تكون باعتبار صدقها على الشيء. وفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها، وثبوت مدلولاتها مثلًا.

إذا قلنا الإنسان أخص من الحيوان، فمعناه أن كل ما صدق عليه الإنسان صدق عليه الحيوان من غير عكس.

وإذ قلنا: الضرورية أخص من الدائمة، فمعناه أنه كلما صدقت الضرورية في نفس الأمر، صدقت الدائمة من غير عكس. بمعنى أن كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الإيجاب الضروري، يصدق بينهما الإيجاب الدائمي، وليس كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الإيجاب الدائمي، يصدق بينهما الإيجاب الضروري.

الثالث: لو كان الوجوب والإمكان عدميين لا تحقق لهما إلا بحسب العقل، لزم أن لا يكون الواجب واجبًا، والممكن ممكنًا. لا عند فرض العقل، واعتباره وصفي

الوجود والإمكان، لأن ما لا تحقق له إلا باعتبار العقل لا يقع وصفًا للشيء إلا باعتباره، واللازم باطل للقطع بأن الواجب واجب، والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل أو لم يوجد.

والجواب: أنا لا نسلم الملازمة، لجواز أن يكون المحمول مما لا تحقق له إلا في العقل، ويكون صدقه على الموضوع دائمًا، بل ضروريًا في نفس الأمر.

كقولنا: اجتماع النقيضين معدوم وممتنع، فإن هذا الحكم ضروري صادق في نفس الأمر، مع أنه لا تحقق للعدم والامتناع إلا بحسب العقل، فكذا هٰهنا الوجوب والإمكان عدميان، والحكم بأن الشيء واجب أو ممكن ضروري، بمعنى أنه في نفس الأمر بحيث إذا نسبه العقل إلى الوجود، حصل معقول هو الوجوب أو الإمكان.

الرابع: أنهما لو كانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب، والإمكان عن الممكن بحسب الخارج، سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد، لأن العدم في نفسه، عدم بالنسبة إلى كل شيء. وهذا معنى قولهم إمكانه، لا في معنى لا إمكان له.

والجواب: المنع. فإن معنى قولنا: إمكانه لا أن ذلك الوصف الصادق على الموضوع عدمي، ومعنى لا إمكان له، أنه لا يصدق عليه ذلك الوصف، كما في صدق العدم والامتناع. فإن بنى ذلك على أنه لا تمايز في الإعدام.

أجيب: بأن التمايز العقل ضروري، وهو كافٍ.

فإن قيل: ثبوت الشيء للشيء. فرع ثبوته في نفسه، فما لا يكون ثابتًا في نفسه لا يكون ثابتًا لغيره.

قلنا: نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج كبياض الجسم، وأما بمنع الحمل على الشيء، والصدق عليه. كما في قولنا: زيد أعمى، والعنقاء لا موجود، واجتماع النقيضين ممتنع فلا، فإن الأوصاف الصادقة على الشيء بعضها ثبوتية، وبعضها سلبية.

المبحث الخامس
احتياج الممكن إلى المؤثر[1]

(قال: المبحث الخامس: الضرورة قاضية باحتياج الممكن إلى المؤثر، وامتناع ترجح أحد طرفيه بلا مرجح. وخفاء التصديق بخفاء التصوّر غير قادح).

(١) انظر شرح المواقف ٣/١٣٨ ـ ١٨١.

من خواص الممكن: أنه يحتاج في وجوده وعدمه إلى سبب، وأنه لا يترجح أحد طرفيه إلا لمرجح، ولتلازم هذين المعنيين، بل لتقارب مفهوميهما جدًا قد يجعل الثاني تفسيرًا للأول، والجمهور على أن هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول، من غير أن يفتقر إلى برهان. فإن معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه، ومعنى الاحتياج أن كلًا من وجوده وعدمه، يكون لا لذاته، بل لأمر خارج.

فإن قيل: يحتمل أن لا يكون لذاته ولا لأمر خارج، بل لمجرد الاتفاق.

قلنا: هذا مما يظهر بطلانه بأدنى التفات، ولهذا يحكم به مَن لا يتأتى منه النظر والاستدلال، ثم اختلاف البعض في نفس الحكم أو في بداهته، والتفاوت بينه، وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لا ينافي البداهة على ما سبق، وأما ما ذهب إليه الكثيرون. من أن الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الأوقات من غير مرجح، وخصص أفعال المكلفين بأحكام مخصوصة من غير أن يكون فيها ما يقتضي ذلك، وأن قدرة القادر قد تتعلق بالفعل أو الترك من غير مرجح، فليس من ترجح الممكن بلا مرجح، بل من ترجح المختار أحد المتساويين من غير مرجح، ونحن لا نقول بامتناعه فضلًا عن أن يكون ضروريًا، وإلى هذا يستند عندنا اختلاف حركات الكواكب، ومواضعها، وأوضاعها.

وأما الفلاسفة القائلون بالإيجاب دون الاختيار، فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب، بل يعترفون باستنادها إلى أسباب فاعلية، لا اطلاع على تفاصيلها. ففي الجملة لم يقل أحد ممن يعتد به بوقوع الممكن بلا سبب.

الاستدلال على احتياج الممكن إلى المؤثر

(قال: والاستدلال بأن وقوع أحدهما بلا سبب يقتضي رجحانه فينافي التساوي، وبأنه لا بد من مرجح قبل الوجود، وهو وجودي يقوم بالمؤثر ضرورة تأخر الأثر ضعيف).

القائلون بأن الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبي، استدلّوا عليه بوجهين:

الأول: أن الإمكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة إلى ذات الممكن، وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن لتساوي الطرفين، ووقوع أحدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه، وهما متنافيان.

والجواب: أن التساوي بالنظر إلى الذات، إنما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم.

فإن قيل: الترجح إذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة أنه لا ثالث.

قلنا: نفس المتنازع لجواز أن يقع بحسب الاتفاق من غير سبب.

الثاني: أن الممكن ما لم يترجح لم يوجد، وترجح أمر حدث بعد أن لم يكن فيكون وجوديًا، ولا بد له من محل، وليس هو الأثر لتأخره عن الترجيح، فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلا بد منه.

والجواب: أن الترجح مع الوجود لا قبله، إذ لا يتصوّر رجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم ولو سلم فقيام ترجح ووجود الممكن أو عدمه بالمؤثر، ضروري البطلان. والمذكور في كلام الإمام[(١)]. فكان ترجح الوجوب، وهما متلازمان، بناء على أن أحد الطرفين يمتنع وقوعه مع التساوي. فكيف مع المرجوحية. فالراجح لا يكون إلا واجبًا، وهذا الوجوب متقدم على الوجود، على ما سيجيء من أن وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق. وهو نسبة بين المؤثر والأثر، يسمى من حيث الإضافة إلى المؤثر إيجابًا، وإلى الأثر وجوبًا، فمنع سبقه على الوجود، وكونه وصفًا للمؤثر ليس بسديد، سيما وقد قال الإمام في المباحث المشرقية[(٢)]: إنه على تقدير كونه ثبوتيًا. فمعنى عروضه للمؤثر أنه يصير محكومًا عليه بوجوب أن يصدر عنه ذلك الأثر، فالأولى منه كونه أمرًا محققًا مفتقرًا إلى ما يقوم به في الخارج، بل هو أمر عقلي قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه.

شبه المنكرين على عدم الاحتياج

(قال: ومن أقوى شبه المنكرين. أن التأخير حال الوجود، إيجاد للموجود، وحال العدم جمع بين النقيضين، وأن الضرورة قاضية بوقع الترجيح بلا مرجح في مثل الهارب

---

(١) الإمام: الرازي.

(٢) كتاب «المباحث المشرقية» في العلم الإلـهي والطبيعي كتاب كبير مثل شرح المقاصد حجمًا، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ، جمع فيه آراء الحكماء السالفين ونتائج أقوالهم وأجاب عنهم. رتبه على ثلاثة كتب وخاتمة، الأول: في الأمور العامة وأقسام الموجودات قسمة أولية، والثاني: مشتمل على أحكام أقسام الممكنات في مقدمة وجملتين، والثالث: في واجب الوجود وصفاته والنبوّة والعقول العشرة والنفوس. ووعد في آخره بتأليف كتاب آخر في علمي الأخلاق والسياسات ليكون جامعًا لأقسام الحكميات (كشف الظنون ٢/ ١٥٧٧).

من السبع، يسلك أحد الطريقين، والعطشان يشرب أحد الماءين مع التساوي، وأن العدم نفي محض لا يصلح أثرًا.

والجواب عن الأول: أن المحال إيجاد الموجود، بوجود حاصل، بغير هذا الإيجاد، وهو غير لازم، غايته أن الوجود يقارن الإيجاد بالزمان، وهو لا ينافي التأخر بالذات.

وعن الثاني: أن اللازم على تقدير التسليم ترجيح المختار أحد المتساويين، بلا مخصص لا الترجح بلا سبب.

فإن قيل: هذا الاختيار والترجيح وقع بلا سبب.

قلنا: ممنوع، بل الإرادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص.

وعن الثالث: أنه عدم مضاف مستند إلى عدم العلّة. بمعنى أن العقل يحكم بأنه عدم لعدم علته، وأما التمسك بأن العلية لكونها نقيض اللاعلية ثبوتية. وكذا موصوفها، وبأن التأثير إما في الماهية، أو الوجود، أو الموصوفية، والكل باطل لما سبق، وبأنه لو وجدت المؤثر به أو الحاجة تسلسلت فضعفه ظاهر).

ذكر الإمام[1] من جانب المنكرين، لامتناع وقوع الممكن بلا سبب كديمقراطيس وأتباعه القائلين: بأن وجود السمٰوات بطريق الاتفاق، شبهًا منها، أنه لو احتاج الممكن إلى مؤثر فتأثيره فيه، إما أن يكون حال وجوده، وهو إيجاب للموجود، وتحصيل للحاصل، أو حال عدمه، وهو جمع بين النقيضين، أعني العدم الذي كان، والوجود الذي حصل، وما ذكر في المواقف[2] من أن كون التأثير حال العدم باطل، لأنه جمع بين النقيضين، ولأن العدم نفي صرف، فلا يصلح أثرًا، ولأنه مستمر، فلا يستند إلى مؤثر الوجود، ليس على ما ينبغي، لأن الكلام في التأثير بمعنى الإيجاد، وإلا لما صح

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٢) قال في المواقف: وشبه المنكرين (لكون الممكن محتاجًا إلى المؤثر) عدة: الأولى: التأثير إما حال الوجود (أي وجود الأثر) وهو محال لأنه إيجاد لموجود، وإما حال العدم، وهو باطل لأنه جمع للنقيضين، ولأنه نفي محض فلا يصلح أثرًا للموجد، ولأنه مستمر فلا يستند إلى مؤثر الوجود. والجواب: أن المحال إيجاد ما هو موجود بوجود قبل الإيجاد، وإلا فالإيجاد للموجود، ولو صح ما ذكرتم لزم أن لا يحدث صفة أصلًا، كهذه السخونة وهذا الصوت، والحل أن ذلك ضرورة بشرط المحمول وهو لا ينافي الإمكان الذاتي. والشبهة الثانية: التأثير إما في الماهية أو الوجود أو الموصوفية به، وقد بطلت، والجواب: أنه في الوجود، أي في الهويات كما مر، وأيضًا فينفي الحدوث. . . (انظر شرح المواقف ٣/١٤٦ ـ ١٨١).

أن التأثير حال الوجود، إيجاد الموجود، وحال العدم جمع النقيضين، على أن الوجه الثالث ليس بتام، لأن العدم ربما يكون حادثًا لا مستمرًا، لا يقال في الكلام اختصار. والمراد أن التأثير أعم من الإيجاد والإعدام، أما حال الوجود وهو باطل، لأنه إيجاد الموجود، ولأن العدم نفي محض، وأما حال العدم، وهو باطل، لأنه جمع النقيضين، لأن العدم نفي محض، لأنا نقول، لو أريد ذلك لم يكن لقوله، فلا يستند معنى الوجود إلى مؤثر، لأن العدم على تقدير كونه أثرًا، إنما يستند إلى مؤثر العدم لا الوجود. وبهذا تبين، أن ليس قوله. ولأنه نفي محض، أو قوله: ولأنه مستمر ابتداء شبهة على نفي التأثير. بمعنى أن الممكن لو احتاج إلى مؤثر في وجوده، لاحتاج إليه في عدمه، وهو باطل، لأنه نفي محض، ولأنه مستمر. كيف: وقد أورد بعد ذلك هذه الشبهة بعينها، والمذكور في كلام الإمام. أن التأثير حال العدم باطل، لأنه لا أثر حينئذٍ، فلا تأثير، لأنه إما عين الأثر، أو ملزومه، بناء على أن كون المعلول متأخرًا عن العلة، مع العلة بحسب الزمان.

والجواب: أنا نختار أن التأثير حال الوجود. فإن أريد بإيجاد الموجود، الموجود بالوجود الحاصل بهذا الإيجاد، فلا نسلم استحالته، كما في القابل. فإن السواد قائم بالجسم الأسود بهذا السواد، وإن أريد بوجود آخر سابق، فلا نسلم لزومه، فإن الوجود الحاصل بالتأثير مقارن له. وقد نختار أن التأثير حال العدم، ولا جمع بين النقيضين، لأن الأثر عقيب آن التأثير، بناء على أن المؤثر سابق على الأثر بالزمان أيضًا، ومعنى امتناع التخلّف أنه لا يتخللهما آن، وكان هذا مراد مَن أجاب بأن وجود المؤثر يستتبع وجود الأثر، على معنى أن وجود الأثر يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية، وهو معنى التأثير. فيكون في آن عدم الأثر، ويكون معنى تأثيره في الممكن إخراجه من العدم إلى الوجود، ومنها أنه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثر، وترجح بلا مرجح، لما وقع. واللازم باطل بحكم الضرورة، في مثل العطشان يشرب أحد الماءين، والجائع يأكل أحد الرغيفين، والهارب من السبع يسلك أحد الطريقين، مع فرض التساوي وعدم المرجح.

والجواب: بعد تسليم عدم المرجح عند العقل أصلًا، أن هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب، وترجح أحد طرفيه بلا مرجح، بل من ترجيح المختار أحد الأمرين المتساويين من غير مرجح ومخصص، وهو غير المتنازع.

فإن قيل: هذا الاختيار والترجيح أمر ممكن وقع بلا سبب وفيه المطلوب.

قلنا: ممنوع. بل إنما وقع بالإرادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص ومنها أنه لو احتاج الممكن في وجوده إلى المؤثر، لاحتاج إليه في عدمه لتساويها واللازم باطل، لأن العدم نفي محض لا يصلح أثرًا.

والجواب: أن العدم إن لم يصلح أثرًا، منعنا الملازمة لجواز أن يتساوى الوجود والعدم بالنظر إلى ذات الممكن، لكن لا يحتاج العدم إلى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود، فإن المقتضى فيه سالم عن المانع، وإن صلح أثرًا منعنا بطلان اللازم، وهو ظاهر. وتحقيقه أنه وإن كان نفيًا صرفًا، بمعنى أنه ليس له شائبة الوجود العيني، لكن ليس نفيًا صرفًا. بمعنى أن لا يضاف إلى ما يتصف بالوجود، بل هو عدم مضاف إلى الممكن الوجود، فيستند إلى عدم علة وجوده، بمعنى احتياجه إليه عند العقل، حيث يحكم بأنه إنما بقي عدمه الأصلي، أو اتصف بعدمه الطارىء، بناء على عدم وجوده مستمرًا أو طارئًا.

فإن قيل: العدم لا يصلح علة، لأن العلة وجودية، لكونها نقيض اللاعلية العدمية، فيفتقر إلى موصوف وجودي، ولأنه لا تمايز في الإعدام، فلا يصلح بعضها علة، وبعضها معلولًا.

قلنا: مجرد صورة السلب أو الصدق، على المعدوم في الجملة لا يقتضي كون المفهوم الكلي عدميًا، بجميع جزئياته، ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم أن يكون وجوديًا. وقد سبق مثل ذلك، وعدم تمايز الإعدام ممنوع التحقيق: أن تساوي طرفي الممكن إلا في العقل، فالمرجح لا يكون إلا عقليًا، وعدم العلة، أو عدم الممكن ليس نفيًا صرفًا، بل كل منهما ثابت في العقل، ممتاز عن الآخر، فيصلح أحدهما علة للآخر في حكم العقل، ولا يلزم عنه صلوح عليته للوجود، ليلزم انسداد إثبات الصانع، لأن ذلك إنما يكون بحسب الخارج، ومنها أن الممكن لو احتاج إلى مؤثر، فتأثيره إما في ماهية الممكن أو وجوده، أو موصوفيته بالوجود، إذ لا يعقل غير ذلك، والكل باطل لما مر في نفي شيئية المعدوم، ومجعولية الماهية، من أن الماهية ماهية، والوجود وجود، والموصوفية موصوفية سواء وجد الغير أو لم يوجد، وأو الوجود حال لا تأثير فيه، وأن الموصوفية أمر اعتباري لا تحقق له في الأعيان.

والجواب: أن التأثير في الماهية بأن يجعلها متحققة. لا بأن يجعلها ماهية، أو في الوجود الخاص بأن يحصله للماهية. لا بأن يجعله وجودًا، ومنها أنه لو وجدت مؤثرية المؤثر في الممكن، أو احتياج الممكن إليه، لكان كل منهما أمرًا ممكنًا له مؤثر

واحتياج، ويتسلسل، ولا يندفع بأن مؤثرية المؤثر في الممكن، واحتياج الاحتياج عينه لأن ذلك يمتنع في الأمور التي بها تحقق في الأعيان.

الجواب: أن يكون المؤثرية أو الاحتياج اعتباريًا، لا ينافي كون المؤثر مؤثرًا، أو المحتاج محتاجًا على ما سبق غير مرة. وما يقال: من أنه لو حصل في العقل دون الخارج كان جهلًا لانتفاء المطابقة، وأن كلًا منهما صفة حاصلة قبل الأذهان، فيستحيل قيامها بالذهن.

فجوابه: أن عدم المطابقة للخارج إنما يكون جهلًا، إذا حكم العقل بالثبوت في الخارج، وأن الحاصل قبل الأذهان هو كون الشيء بحيث إذا تعقله الذهن حصل فيه معقول، هو المؤثرية أو الحاجة.

المبحث السادس
في موجب احتياج الممكن إلى المؤثر

(قال: المبحث السادس: العقل بحكم الاحتياج بمجرد ملاحظة كون الذات غير مقتضية للوجود والعدم، فيكون المحوج هو الإمكان. الحدوث مستقلًا أو شرطًا أو شطرًا كيف. والحدوث صفة للوجود المتأخر عن التأثر المتأخر عن الاحتياج؟

وكثير من المتكلمين عكسوا الدعوى، والدليل والإبطال. فقالوا: العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة أن الشيء لم يكن فكان، فيكون المحوج هو الحدوث لا الإمكان، كيف وهو كيفية نسبة الماهية إلى الوجود المتأخر عن الاحتياج.

الجواب: بأنا لا نعني أن الإمكان يتحقق فيوجب احتياجًا، بل إن العقل يلاحظ الإمكان فيحكم بالاحتياج، كما يقال علة الاحتياج إلى الخير هو التحيز، جوابهم بعينه، والاعتراض بأنه لا احتياج حال البقاء، لأن التأثير حال البقاء في الوجود، تحصيل الحاصل.

قيل: وفي البقاء وفي أمر متجدد تأثير في غير الباقي جاز في الإمكان مع زيادة حال ما قبل الوجود، فإنه نفي محض.

الجواب: أن معنى الاحتياج إلى المؤثر، توقف الوجود أو العدم أو استمراره على أمر ما).

قد سبق أن الممكن محتاج إلى السبب. إلا أن ذلك عند الفلاسفة وبعض المتكلمين لإمكانه، وعند قدماء المتكلمين لحدوثه، وقيل: لإمكانه مع الحدوث،

وقيل: بشرط الحدوث. احتجت الفلاسفة على دعواهم، بأن العقل إذا لاحظ كون الشيء غير مقتضي الوجود أو العدم بالنظر إلى ذاته. حكم بأن وجوده أو عدمه لا يكون إلا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج، سواء لاحظ كونه مسبوقًا بالعدم أو لم يلاحظ. واحتجوا على إبطال مذهب المخالف، بأن الحدوث وصف للوجود، ومتأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، والوجود متأخر عن تأثير المؤثر، وهو عن الاحتياج إليه، وهو عن علة الاحتياج وجزئها وشرطها، فلو كان الحدوث علة للاحتياج أو جزأها أو شرطها، لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب، وعارضهم بعض المتكلمين، فقالوا: سبب الاحتياج هو الحدوث، لأن العقل إذا لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم، حكم باحتياجه إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، وإن لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم، ولا يجوز أن يكون هو الإمكان، لأنه كيفية لنسبة الوجود إلى الماهية، فيتأخر عن الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج إلى المؤثر. والحق أن هذه العلة إنما هي بحسب العقل بمعنى أنه يلاحظ الإمكان أو الحدوث فيحكم بالاحتياج. كما يقال علة الحصول في الخير هو التحيّز لا بحسب الخارج، بأن يتحقق الإمكان أو الحدث فيوجد الاحتياج، وبهذا يظهر أن كلام الفريقين في الإبطال مغالطة. وأما في الإثبات فكلام المتأخرين أظهر، وبالقبول أجدر.

واعترض: بأنه لو كان علة الاحتياج إلى المؤثر هو الإمكان أو الحدوث، وهما لازمان للممكن، والحادث لزم احتياجهما حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة، واللازم باطل، لأن التأثير حينئذٍ. إما في الوجود وقد حصل بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق. وإما في البقاء أو في أمر آخر متجدد، وهو تأثير في غير الباقي، أعني الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما عن المؤثر، وفي كون الإمكان علة الاحتياج فساد آخر، وهو احتياج الممكن إلى المؤثر حال عدمه السابق، مع أنه نفي محض أزلي لا يعقل له مؤثر.

الجواب: أن معنى احتياج الممكن أو الحادث إلى المؤثر، توقف حصول الوجود له أو العدم أو استمرارهما على تحقق أمر أو انتفائه، بمعنى امتناعه بدون ذلك، وهو معنى دوام الأثر بدوام المؤثر، وإذا تحققت فاستمرار الوجود. أعني البقاء، ليس إلا وجودًا مأخوذًا بالإضافة إلى الزمان الثاني، وصحة قولنا: وجد فلم يبق ولم يستمر لا يدل إلا على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك.

المبحث السابع

تساوي طرفي الممكن بالنسبة إلى ذاته

(قال: المبحث السابع: لا أولوية لأحد طرفي الممكن نظرًا إلى ذاته[١]، وقيل بأولوية العدم مطلقًا[٢]، وقيل في الأعراض السيالة[٣]، والظاهر أنه إن أريد فالأولوية بحيث يستغني الوقوع عن سبب، فضروري البطلان، وإن أريد القرب إلى الوقوع لقلة الشروط والموانع، وكثرة اتفاق الأسباب فعائد إلى الغير[٤]، وإن أريد اقتضاء ما للوجود أو العدم لا إلى حد الوجوب فمحتمل[٥] والاستدلال على امتناعه، بأنه إن امتنع مع تلك الأولوية، وقوع الطرف الآخر، وجب هذا، وإن أمكن فإما بلا سبب فيترجح المرجوح، أو بسبب فيتوقف هذا على عدمه، فلا يكون أولى لذاته، وبأن اقتضاء التساوي ينافي اقتضاء أولوية أحدهما، وبأنه إن أمكن زوالها بسبب لم تكن ذاتية، بل متوقفة على عدمه، وإن لم يمكن، كانت الماهية واجبة أو ممتنعة ضعيف، لأن المتوقف على عدم ذلك السبب هو الوقوع لا الأولوية، ولأن عدم اقتضاء أحدهما غير اقتضاء التساوي[٦]، ولأنه لا يلزم من امتناع زوال أولوية طرف وقوعه، فضلًا عن كونه ضروريًا، فجواز وقوع الآخر بأولوية خارجية منتهية إلى حد الوجوب[٧]).

الجمهور على أن وجود الممكن وعدمه بالنظر إلى ذاته على السواء، لا أولوية لأحدهما عن الآخر، وقيل العدم أولى بالممكن جوهرًا كان أو عرضًا زائلًا أو باقيًا لتحققه بدون تحقق سبب مؤثر، ولحصوله بانتفاء شيء من أجزاء العلة التامة للوجود المفترق إلى تحقق جميعها.

---

(١) لا أولوية لأحد طرفي الممكن نظرًا إلى ذاته: بمعنى أن وجود الممكن وعدمه لا أولوية لأحدهما بالممكن بالنظر إلى ذاته، بل هما متساويان بالنظر إلى ذاته، وإنما يقع الترجيح من خارج فلا يكون أحدهما أولى بالوقوع من الآخر.

(٢) أولوية العدم مطلقًا: سواء كان الممكن جرمًا أو عرضًا.

(٣) الأعراض السيالة: كالحركة والصوت والزمن.

(٤) كثرة اتفاق الأسباب فعائد إلى الغير: أي إلى الأولوية بالغير لا بذات الضرورة.

(٥) محتمل: بالصحة لا يظهر وجه لبطلانه لأن غاية ما تشهد به حقيقة الإمكان كون الممكن لا يجب له هذا ولا ذاك.

(٦) عدم اقتضاء أحدهما غير اقتضاء التساوي: وهو غير لازم فلا يلزم اجتماع المتنافيين.

(٧) جواز وقوع الآخر بأولوية خارجية منتهية إلى حد الوجوب: أي وجوب الوقوع لأن الممكن لا يقع حتى يجب وجوبًا عرضيًا.

ورد: بأن الممكن كما يستند وجوده إلى وجود العلة، يستند عدمه إلى عدمها، ولا معنى لعدم المركب سوى أن لا يتحقق جميع أجزائه، سواء تحقق البعض أو لم يتحقق، وهذا القدر لا يقتضي أولوية العدم بالنظر إلى ذات الممكن بمعنى أن يكون له نوع اقتضاء للعدم.

وقيل: العدم أولى بالأعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها، بدليل امتناع البقاء عليها، والذي يقتضيه النظر الصائب. أنه أريد بأولوية الوجود أو العدم ترجحه بالنظر إلى ذات الممكن، بحيث يقع بلا سبب خارج، فبطلانه ضروري، لأنه حينئذٍ يكون واجبًا، أو ممتنعًا، لا ممكنًا.

فإن قيل: هذا إنما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الآخر بمرجح خارجي.

قلنا: فيتوقف وقوع الطرف الأولى إلى عدم المرجح الخارجي، وإن أريد بالأولوية كونه أقرب إلى الوقوع لقلة شروطه وموانعه، وكثرة اتفاق أسبابه، فهذه الرواية بالغير لا بالذات وهو ظاهر. وإن أريد: أن الممكن قد يكون بحيث إذ لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود أو للعدم، لا إلى حد الوجوب ليلزم كونه واجبًا أو ممتنعًا، فلا يظهر امتناعه. واستدل الجمهور على امتناعه بوجوه:

الأول: أنه لو كان أحد الطرفين أولى بالممكن نظر إلى ذاته، فمع تلك الأولوية، إما أن يمتنع وقوع الطرف الآخر فيكون الطرف الأولى واجبًا لذات الممكن فلا يكون ممكنًا، بل واجبًا أو ممتنعًا هذا خلف، وإنما يمكن، وحينئذٍ فوقوعه إما أن يكون بلا سبب يرجحه، فيلزم ترجيح المرجوح. أعني الطرف الغير الأولى، أو يكون بسبب بغير رجحانه فيكون وقوع الطرف الأولى متوقفًا على عدم ذلك السببد فلا يكون أولى بالنظر إلى ذات الممكن، بل مع عدم ذلك السبب هذا خلف.

والجواب: أنه لا يلزم من توقف الوقوع على أمر توقف الأولوية عليه، حتى يلزم كونها غير ذاتية، وذلك لأن التقدير: أن المراد بها رجحان ما لا إلى حد الوجوب.

الثاني: أن الممكن يقتضي تساوي الوجود والعدم بالنظر إلى ذاته، لما أن كلًا منهما لا يكون إلا بالغير، فلو اقتضى أحدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين. أعني اقتضاء التساوي ولا اقتضاءه.

والجواب: أنا لا نسلم أن الممكن يقتضي تساوي الطرفين، بل لا يقتضي وقوع أحدهما وهو لا ينافي اقتضاء أحدهما لا إلى حد الوجوب، والوقوع على ما هو المراد بالأولوية.

الثالث: أنه لو كان أحد الطرفين أولى لذات الممكن، فإما أن يمكن زوال تلك الأولوية بسبب أو لا. فإن أمكن لم تكن الأولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب، ولأن ما بالذات لا يزول بالغير، وإن لم يمكن كان الطرف الأولى ضروريًا بالذات الممكن، فلم يكن الممكن ممكنًا، بل واجبًا إن كان هو الوجود، وممتنعًا إن كان هو العدم.

والجواب: أنه لا يلزم من امتناع زوال أولوية الوجود أو العدم بالمعنى الذي ذكرنا وقوعه، فضلًا عن كونه ضروريًا ليلزم وجوب الممكن أو امتناعه، وذلك لأنه يجوز أن يقتضي ذات الممكن الوجود اقتضاء ما لا إلى حد الوجوب والوقوع، ويقع العدم باقتضاء أسباب خارجية، تنتهي إلى حد الوجوب والوقوع أو بالعكس، وتكون الأولوية الذاتية بحالها باقية غير زائلة.

(قال: إذ لا بد من ذلك لأن الوقوع تارة، واللاوقوع أخرى من استواء الحالين ترجح بلا مرجح، فالممكن ما لم يجب صدوره لم يوجد، . وعين الوجود امتنع عدمه، فوجوده محفوف بوجودين سابق ولاحق، وليس معنى السبق الاحتياج في التحقق أو التعقل، بل في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني. بمعنى أنه يحكم بأنه لم يوجد ما لم يجب.

وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار لكونه بالاختيار الذي هو من تمام العلة).

يعني أنه لا يكفي في الوقوع مجرد الأولوية، بل لا بد من انتهائها إلى حد الوجوب، بأن يصير الطرف الآخر ممتنعًا بالغير، إذ لو جاز وقوعه أيضًا، لكان وقوع الطرف الأول تارة، ولا وقوعه أخرى مع استواء الحالين، حيث لم يوجد إلا مجرد الأولوية ترجحًا بلا مرجح. فالممكن بحسب صدوره عن العلة، ثم يوجد، وهذا وجوب سابق، وبعد ما وجد يمتنع عدمه ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى بالضرورة، بشرط المحمول.

فإن قيل: سبق الوجوب على الوجود غير معقول، أما الزمان فظاهر، وأما بالذات بمعنى الاحتياج إليه، فلأنه إما أن يراد الاحتياج في الوجود العيني وهو باطل، لأن الوجوب والوجود، ليسا أمرين متميزين في الخارج، يتوقف أحدهما على الآخر، ولو كان فالوجوب صفة للوجود، فيكون متأخرًا عنه لا متقدمًا، أو في الوجود الذهني، وهو أيضًا باطل. لظهور أنه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب، بل ربما يكون بالعكس.

قلنا: المراد السبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني، واعتبار الترتيب فيما بينهما، فإنه يحكم قطعًا بأنه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب هو وما لم يجب لم يوجد.

فإن قيل: حكم العقل بهذا الترتيب باطل، لأنه لا وجوب بالنسبة إلى العلة الناقصة، بل التامة. والوجوب إذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءًا من العلة التامة، فيكون متقدمًا عليه لا متأخرًا.

قلنا: جزء العلة التامة، ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل، ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة إلى علة ناقصة، من هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب.

فإن قيل: ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقًا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار، لأن الوجوب ينافي الاختيار، وحينئذٍ ينتقض دليلكم.

قلنا: إذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق الوجوب، إلا بعد تحقيق الاختيار، وكون المعلول واجبًا بالاختيار، لا ينافي كونه مختارًا بل يحققه.

المنهج الثالث

القِـــدَم والحدوث(*)

المبحث الأول

في تفسيرهما وأقسامهما وما يتعلق بذلك(١)

(المبحث الأول: قد يراد بهما عدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به، وقد يخص الغير بالعدم وهو المتعارف، وقد يقالان باعتبار تفاوت ما مضى من زمان الوجود زيادة ونقصًا، فالقدم الذاتي أخص من الزماني، وهو من الإضافي والحدوث بالعكس).

(*) وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في تفسيرهما وأقسامهما وما يتعلق بذلك.

المبحث الثاني: في زعم الفلاسفة أن الحادث له مادة ومدة.

(١) القِدَم أن يكون الشيء قديمًا. ويقابله الحدوث، وهما صفتان للوجود، وأما الماهية فإنما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما، وقد يوصف بهما العدم، فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم، والمسبوق به حادث، ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيًا وقد يؤخذ=

والمتصف بهما حقيقة هو الوجود، وأما الموجود فباعتباره، وقد يتصف بهما العدم، فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم، وللمسبوق حادث، ثم كل من القدم والحدوث قد يوجد حقيقيًا، وقد يوجد إضافيًا.

أما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير، وبالحدوث المسبوقية به، ويسمى ذاتيًا، وقد يخص الغير بالعدم، فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم، وبالحدوث المسبوقية به، وهو معنى الخروج من العدم إلى الوجود، ويسمى زمانيًا، وهذا هو المتعارف عند الجمهور، وأما الإضافي، فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء أكثر، وبالحدوث كونه أقل. فالقدم الذاتي أخص من الزماني، والزماني من الإضافي، بمعنى أن كل ما ليس مسبوقًا بالغير أصلًا ليس مسبوقًا بالعدم، ولا عكس، كما في صفات الواجب، وكل ما ليس مسبوقًا بالعدم، فما مضى من زمان وجوده يكون أكثر بالنسبة إلى ما حدث بعده ولا عكس، كالأب، فإنه أقدم من الابن، وليس قديمًا بالزمان، والحدوث الإضافي أخص من الزماني، والزماني من الذاتي، بمعنى أن كل ما يكون زمان وجوده الماضي أقل فهو مسبوق بالعدم، ولا عكس، وكل ما هو مسبوق بالعدم، فهو مسبوق بالغير ولا عكس.

(قال: لا قديم بالذات سوى الله تعالى، وأما بالزمان فزادت الفلاسفة كثيرًا من الممكنات، والمتكلمون صفات الله تعالى، ولزم المعتزلة حيث جعلوا العالمية، والقادرية، والحيـية، والموجدية، أحوالًا ثابتة في الأزل مع الذات، ولا نعني بالوجود إلا ما عنوا بالثبوت).

= إضافيًا، أما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير سبقًا ذاتيًا ويسمى قدمًا ذاتيًا، وحاصله عدم احتياج الشيء في وجوده إلى غيره في حالٍ ما أصلاً، حتى يكون القديم ما لا يحتاج في وجوده في وقت ما إلى غيره، وهو يستلزم الوجوب؛ والقديم بهذا المعنى يستلزم الواجب. ويراد بالحدوث المسبوقية بالغير سبقًا ذاتيًا سواء كان هناك سبق زماني أو لا، ويسمّى حدوثًا ذاتيًا، وحاصله احتياج الشيء في وجوده إلى غيره في وقت ما. فالقديم بالزمان هو الذي لا أول لزمان وجوده، ويراد بالحدوث المسبوقية بالعدم سبقًا زمانيًا ويسمى حدوثًا زمانيًا، وحاصله وجود الشيء بعد عدمه في زمان مضى. والقدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرعة عن كونه تعالى موجبًا بالذات، وأما عند المتكلمين فالقديم مطلقًا مفسّر بما لا يكون مسبوقًا بالعدم (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٣٠٥ ـ ١٣٠٦). وقال ابن سينا في «النجاة» ص ٢١٨: **فصل في القديم والحادث**: يقال قديم للشيء إما بحسب الذات وإما بحسب **الزمان**، **فالقديم** بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة، والقديم بحسب الزمان **هو الذي لا أول** لزمانه.

لما سيأتي من أدلة توحيد الواجب، وما وقع في عبارة بعضهم، من أن صفات الله تعالى واجبة أو قديمة بالذات، فمعناه بذات الواجب بمعنى أنها لا تفتقر إلى غير الذات. وأما القديم بالزمان، فجعله الفلاسفة شاملًا لكثير من الممكنات كالمجردات والأفلاك وغير ذلك على ما سيأتي. والمتكلمون منا لصفات الله تعالى فقط، حيث بيّنوا أن ما سوى ذات الله تعالى وصفاته حادث بالزمان، وأما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد، فنفوا القدم الزماني أيضًا عما سوى ذات الله تعالى، ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة، إلا أن القائلين منهم بالحال. أثبتوا لله تعالى أحوالًا أربعة: هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية، وزعموا أنها ثابتة في الأزل مع الذات، وزاد أبو هاشم[١] حالة خامسة علة للأربعة مميزة للذات هي الإلـٰهية، فلزمهم القول بتعدد القدماء، وهذا تفصيل ما قال الإمام في المحصل[٢]: أن المعتزلة، وإن بالغوا في إنكار ثبوت القدماء، لكنهم قالوا به في المعنى، لأنهم قالوا: الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات فالثابت في الأزل على هذا القول أمور قديمة، ولا معنى للقديم إلا ذلك، واعترض عليه الحكيم المحقق[٣]، بأنهم يفرقون بين الوجود والثبوت، ولا يجعلون الأحوال موجودة، بل ثابتة، فلا تدخل فيما ذكره الإمام، من تفسير القديم، بما لا أول لوجوده إلا أن يغير التفسير، ويقول: القديم ما لا أول لثبوته، وكان في قول الإمام: ولا معنى للقديم إلا ذلك دفعًا لهذا الاعتراض، أي لا نعني بالوجود إلا ما عنوا بالثبوت، فلا فرق في المعنى بين

(١) أبو هاشم: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام، أبو هاشم الجبائي المعتزلي البغدادي، من أبناء أبان مولى عثمان، عالم بالكلام من كبار المعتزلة له آراء انفرد بها وتبعته فرقة سميت «البهشمية» نسبة إلى كنيته «أبي هاشم»، وله مصنفات في الاعتزال، ولد سنة ٢٤٧ هـ، وتوفي سنة ٣٢١ هـ. من مصنفاته: «كتاب الأبواب الصغير»، «كتاب الأبواب الكبير»، «كتاب الاجتهاد»، «كتاب الإنسان»، «كتاب الجامع الصغير»، «كتاب الجامع الكبير»، «كتاب الطبائع والنقض على القائلين بها»، «كتاب العوض»، «كتاب المسائل العسكريات»، «كتاب النقض على أرسطاطاليس في الكون والفساد» (كشف الظنون ٥/ ٥٦٩).

(٢) هو كتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين» للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي. (تقدم ذكره).

(٣) الحكيم المحقق: هو نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد بن الحسين الطوسي، الفيلسوف، أصله من جهرودساوة، من أعمال قم، وولد بطوس واشتهر بها، ولد سنة ٥٩٧ هـ، وتوفي ببغداد سنة ٦٧٢ هـ، من تصانيفه: «آداب المتعلمين»، «إثبات العقل الفعال»، «أخلاق الناصري»، «تجريد الكلام»، «تحرير الاعتقادات»، «تلخيص المحصل لفخر الدين الرازي» في الكلام، «حل مشكلات الإشارات لابن سينا»، «شرح الإشارات لابن سينا»، «فرائض النصيرية»، «قواعد العقائد»، «كتاب البلاغ»، «المتوسطات بين الهيئة والهندسة»، «مدخل إلى علم النجوم»، «نقد المحصل لفخر الدين الرازي» وغير ذلك (كشف الظنون ٦/ ١٣١).

قولنا: لا أول لوجوده، ولا أول لثبوته، حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود إلى الثبوت، وما نقل في المواقف عن الإمام، أن الأحوال الأربعة هي: الوجود، والحياة، والعلم، والقدرة، فلا يخلو عن تسامح.

القديم بالزمان يمتنع استناده إلى المختار

(والقديم بالزمان يمتنع استناده إلى المختار لأن القصد إلى الإيجاد مقارن للعدم ضرورة، والمنازع مكابر).

يعني أن أثر المؤثر المختار لا يكون إلا حادثًا مسبوقًا بالعدم، لأن القصد إنما يتوجه إلى تحصيل ما ليس بحاصل، وهذا متفق بين الفلاسفة، والمتكلمين، والنزاع فيه مكابرة، وما نقل في المواقف[(١)] عن الآمدي[(٢)] أنه قال: سبق الإيجاد قصدًا، كسبق الإيجاد إيجابًا، في جواز كونهما بالذات، دون الزمان، وفي جواز كون أثرهما قديمًا، فلا يوجد في كتاب الأبكار[(٣)] إلا ما قال على سبيل الاعتراض، من أن لا يمتنع أن يكون وجود العالم أزليًا، مستندًا إلى الواجب تعالى، ويكونان معًا في الوجود، لا تقدم إلا بالذات، كما في حركة اليد والخاتم، وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختارًا، لا موجبًا ولذا مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب على دفع السند قائلًا: لا نسلم استناد حركة الخاتم إلى حركة اليد، بل هما معلولان لأمر خارج.

---

(١) سيأتي في آخر هذا المنهج ما قاله في المواقف.

(٢) الآمدي: هو علي بن محمد بن سالم بن محمد الثعلبي، سيف الدين أبو الحسن الآمدي الحنبلي ثم الشافعي، أصولي باحث أصله من آمد (ديار بكر)، ولد بها سنة ٥٥١ هـ، وتعلم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة فدرس بها واشتهر، نسبه الفقهاء إلى فساد العقيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، توفي سنة ٦٣١ هـ، من مصنفاته: «أبكار الأفكار» في الأصول، «الإحكام في أصول الأحكام» في أصول الأحكام، «تعليقة الصغيرة» في الخلاف، «تعليقة الكبيرة» في الخلاف، «خلاصة الإبريز تذكرة للملك العزيز» في العقائد، «دقائق الحقائق» في الحكمة، «دليل متحد الائتلاف وجار في جميع مسائل الخلاف»، «رموز الكنوز» في الحكمة، «شرح كتاب الجدل للشريف المراغي»، «طريقة» في الخلاف، «غاية الأمل في علم الجدل»، «غاية المرام في علم الكلام»، «الغرائب وكشف العجائب في الاقترانات الشرطية»، «فرائد الفوائد» في الحكمة، «كتاب الترجيحات» في الخلاف، «كتاب المبين في معاني ألفاظ الحكمة والمتكلمين»، «كشف التمويهات في شرح التنبيهات»، «لباب الألباب» في المنطق، «منائح القرائح»، «منتهى السالك في رتب المسالك»، «منتهى السول في علم الأصول»، «المآخذ الجلية في المؤاخذات الجدلية»، «النور الباهر في الحكم الزواهر» (كشف الظنون ٥/ ٧٠٧).

(٣) هو كتاب «أبكار الأفكار» لسيف الدين الآمدي، انظر الحاشية السابقة.

نعم. صرح في شرح الإشارات[1]: بأن الفلاسفة لم يذهبوا إلى أن القديم يمتنع أن يكون فعلًا لفاعل مختار، ولا إلى أن المبدأ الأول ليس بقادر مختارًا، بل إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته، وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان، ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية، وإلى أنه أزلي تام في الفاعلية، وأن العالم أزلي مستند إليه، وأنت خبير بأن هذا احتراز عن شناعة نفي القدرة، والاختيار عن الصانع، وإلا فكونه عندهم موجبًا بالذت، لا فاعلًا بالاختيار أشهر من أن يمنع.

(قال: دون الموجب لو أمكن إذ في التخلف عن تمام العلة ترجح بلا مرجح، وما يقال إن تأثير حال البقاء إيجاد للموجود مدفوع لما سبق).

أي لو أمكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الأثر القديم إليه، بل وجب أن يكون معلوله الأول، وسائر ما يصدر عنه بالذات، أو بالوسائط القديمة قديمًا، وإلا لكان وجوده بعد ذلك ترجحًا بلا مرجح، حيث لم يوجد في الأزل، ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرًا إلى تمام العلة، واستدل الإمام على امتناع استناد القديم إلى الموجب أيضًا، بأن تأثيره في شيء يمتنع أن يكون حال بقائه، وإلا يلزم إيجاد الموجود، فتعين أن يكون حال حدوثه أو عدمه، فيكون حادثًا لا قديمًا.

وجوابه: ما سبق أن الممتنع إيجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الإيجاد، هو غير لازم، وأن معنى تأثير المؤثر في الشيء، وإيجاده إياه حال بقائه، هو أن وجوده يفتقر إلى وجود المؤثر، ويدوم بدوامه، من غير أن يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلًا ليلزم حدوثه.

القديم يمتنع عدمه

(قال: فالقديم يمتنع عدمه لأنه إما واجب أو مستند إليه بطريق الإيجاب ابتداء أو انتهاء، لامتناع التسلسل من غير توقف على شرط حادث ضرورة، فلو عدم عدم الواجب.

فإن قيل: فلا يكون إلا واجبًا:

قلنا: امتناع العدم لتمام علة الوجود لا يستلزم الوجوب الذاتي).

(المبحث الثاني) لما امتنع استناد القديم إلى الفاعل بالاختيار، فما ثبت قدمه يمتنع عدمه، لأنه إما واجب لذاته، وامتناع عدمه ظاهر. وإما ممكن مستند إلى الواجب

---

(١) شرح الإشارات: هو كتاب «شرح الإشارات لابن سينا» لنصير الدين الطوسي.

بطريق الإيجاب، إما بلا واسطة كمعلولة الأول، أو بواسطة قديمة كالثاني والثالث. لما سيأتي من امتناع التسلسل، وأيًا ما كان يمتنع عدمه، لأنه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه، بوسط أو بغير وسط، لزم من إمكان عدمه إمكان عدم الواجب وهو محال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث؟

قلنا: لأنه حينئذٍ يكون حادثًا، والكلام في القديم.

فإن قيل: فالقديم إذا امتنع عدمه كان واجبًا لا ممكنًا.

قلنا: امتناع عدم الشيء لا ينافي إمكانه الذاتي، لجواز أن لا يكون ذلك لذاته، بل لتمام علته الموجبة، فعندنا لما كان الواجب فاعلًا بالاختيار لا موجبًا بالذات، لم يكن شيء من معلولاته قديمًا ممتنع العدم، وإنما ذلك على رأي الفلاسفة.

قيل: صفات الواجب عندكم موجودات قديمة، فيمتنع استناده إليه بطريق الاختيار ويتعين الإيجاب.

قلنا: علة الاحتياج إلى المؤثر عندنا الحدوث لا الإمكان، وصفات الواجب وإن كانت مفتقرة إلى ذاته، لا تكون آثارًا له البتة، وإنما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات. ولو سلم، فالتأثير والتأثر إنما يكونان بين المتغايرين، ولا تغاير هٰهنا. وسيجي لهذا زيادة بيان.

المبحث الثاني
في زعم الفلاسفة أن الحادث له مادة ومدة

(قال: زعمت الفلاسفة أن كل حادث مسبوق بمادة ومدة[١]**.**

أما المادة. فلأنه قبل الوجود ممكن، وإمكانه وجودي يفتقر إلى المحل، وليس هو الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه، بخلاف إمكان القديم.

ورد: بأنه إن أريد الإمكان الذاتي، فلا نسلم أنه وجودي، وإن أريد الاستعدادي المخالف له في اقتضاء الرجحان والتفاوت والتحقق. فلا نسلم أن كل حادث ممكن).

(١) كل حادث مسبوق بمادة ومدة: المقصود بالمدة الزمن، وبالمادة ما يكون موضوعًا لحادث وهو ما يقوم وجوده وجود الحادث كالجرم بالنسبة إلى العرض.

أي موجود بعدم العدم مسبوق بمادة ومدة. وعنوا بالمادة، ما يكون موضوعًا للحادث إن كان عرضًا، أو هيولًا إن كان صورة، أو متعلقة إن كان نفسًا، وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك، قدم المادة والزمان، لا بمعنى أن محل هذا السواد، ومحل هذه مثلًا وبدون هذه النفس مثلًا قديم لظهور استحالته، ولا بمعنى أن قبل كل مادة مادة لا إلى بداية، كما في الحركة والزمان، لأنه يستلزم اجتماع المواد الغير متناهية في الوجود ضرورة أن كلًا منها جزء ما تركب عنها وهو محال لما سيأتي بخلاف الحركة والزمان، فإنهما على التحديد والانقضاء، بل بمعنى أنه لا بد أن يكون للمركب مادة بسيطة قديمة، هي الحاصل للصور، والأعراض الحادثة، إذ لو كانت حادثة لكانت لها مادة أخرى وتسلسل.

واحتجوا على ثبوت المادة بأن الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب، وكل ممكن فله إمكان، وهو وجودي لما سبق من الأدلة، وليس بجوهر لكونه إضافيًا بحقيقته، فيكون عرضًا، فيستدعي محلًا موجودًا ليس هو نفس ذلك الحادث، لامتناع تقدم الشيء على نفسه، ولا أمرًا منفصلًا عنه، لأنه لا معنى لقيام إمكان الشيء بالأمر المنفصل عنه بل متعلقًا به، وهو المعنى بالمادة، وما توهم من أن إمكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه، فيكون قائمًا بالفاعل فاسدًا، لأنه معلل بالإمكان وعدمه بعدمه، فيقال: هذا مقدور لكونه ممكنًا، وذاك غير مقدور لكونه ممتنعًا، ولأنه لا يكون إلا بالقياس إلى القادر بخلاف الإمكان.

فإن قيل: الدليل منقوض بالممكن القديم كالمواد، والمجردات، فإنها ممكنة، ولا مادة لها.

قلنا: إمكاناتها قائمة بها إذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود، حتى يكون هناك إمكان يستدعي محلًا غيره.

فإن قيل: إمكان الشيء صفة له، فلا يقوم إلا به، ولو سلم قيامه بمحله كما في الصور والأعراض، لم يكن ذلك إلا حال وجودهما، والكلام فيما قبل الوجود.

قلنا: سنورد من كلامهم ما يدفع هذا الإشكال.

والجواب: أنه إن أريد بالإمكان، الإمكان الذاتي اللازم لماهية الممكن، فلا نسلم أنه وجودي، بمعنى كونه أمرًا محققًا يستدعي محلًا موجودًا في الخارج، وقد مرّ بيان ضعف أدلتهم على ذلك، وإن أريد الإمكان الاستعدادي، فلا نسلم أن كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالإمكان الاستعدادي، لجواز أن يحدث من غير أن يكون هناك مادة

وأمور معدة لها، إلى وجود ذلك الحادث، ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء، لأن المقابل للوجوب والامتناع هو الإمكان الذاتي، لا الاستعدادي، وفي قوله المخالف له إشارة إلى التغاير بين الإمكانين، وذلك من وجوه:

أحدها: أن الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود أو العدم، بل كلاهما بالنظر إليه على السواء، والاستعدادي يقتضيه، لأنه حالة مقربة للمادة إلى تأثير المؤثر فيها وإيجاد الحادث.

وثانيها: أن الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد، فإن استعداد المضغة للإنسانية، أقرب من استعداد العلقة، وهو من النطفة، وهو من المادة النباتية، وهو من المعدنية، وهو من العنصرية، وهكذا حتى أن الهيولى الأولى أبعد الكل ولا كذلك الإمكان الذاتي. فإنه لا يتصور تفاوت واختلاف في إمكان وجود الإنسان لماهيته، وما توهم من تفاوته عند اعتبار التعلق بأمر خارج، كإمكان وجود الإنسان لماهيته بالنظر إلى العلقة والمضغة مثلًا، فعائد إلى الاستعدادي.

وثالثها: أن الذاتي اعتبار عقلي ولا تحقق له في الأعيان بخلاف الاستعدادي، فإنه كيفية حاصلة للشيء، مهيئة إياه لإفاضة الفاعل وجود الحادث فيه، كالصورة والعرض أو معه كالنفس مختلفة بالقرب والبعد والشدة والضعف، بحسب حدوث شرط شرط وارتفاع مانع مانع مسماة بالقوة عند عدم الحادث زائلة عند وجوده ككون الجسم في أوسط الحيّز عند الوصول إلى نهايته، وهل ذلك الزوال بواجب فيه تردد؟

(قال: فإن قيل: دوام المعلول بدوام علته التامة ضروري فيمتنع استناد الحادث إلى القديم، بل لا بد له من سبق حوادث متعاقبة مفيدة استعدادات متفاوتة مفتقرة إلى محل متعلق به.

قلنا: القديم مختار يوجد الحادث متى شاء).

اعلم أن للفلاسفة في التقصي عن هذا الإشكال وجهين:

أحدهما: أن المراد الإمكان الذاتي، ومعنى كون إمكان الحادث قبل وجوده وجوديًا، تعلقه بموضوع موجود في الخارج، وتقريره أن الإمكان لا محالة يكون بالقياس إلى وجود، والوجود إما بالذات، كوجود البياض في نفسه، وإما بالعرض كوجود الجسم أبيض، أما الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض، وهو إمكان أن يوجد شيء شيئًا آخر، أو يوجد له شيء آخر، كالبياض للجسم، والصورة للمادة، والنفس للبدن، ولا خفاء في احتياجه إلى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر، وأما الإمكان بالقياس إلى وجود

بالذات، وهو إمكان وجود الشيء في نفسه، فذلك الشيء إن كان مما يتعلق وجوده بالغير، أي يكون بحيث إذا وجد كان موجودًا في غيره كالعرض والصورة، أو مع غيره كالنفس، فهو كالأول في الاحتياج إلى موضوع يقوم به إمكان ذلك الشيء قبل وجوده، بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع أو معه بالقوة، فهو صفة للموضوع من حيث هو فيه كعرض في موضوع وصفة للشيء من حيث هو بالقياس إليه كإضافة المضاف إليه، وإن لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير، بل يكون قائمًا بنفسه من غير تعلق بموضوع، أو مادة، فمثله لا يجوز أن يكون حادثًا، وإلا لكان إمكانه قبل حدوثه قائمًا بنفسه، إذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات ليقوم به، وهو محال لأنه عرض لا جوهر، وضعف هذا الوجه ظاهر، لأن الإشكال عائد، ولأنه لو ثبت أن إمكان الحادث عرضي يستدعي محلًا، أو استدل على ذلك استدلالًا فاسدًا. بأنه لو لم يكن إمكان الحادث أمرًا موجودًا لم يكن للحادث إمكان وجود، فلم يكن ممكن الوجود على ما في الشفاء[1]، لم يحتج إلى ذكر من التفاصيل.

وثانيهما: أن المراد الإمكان الاستعدادي، والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره أن العلة التامة للحادث، لا يجوز أن تكون ذات القديم وحده، أو مع شرط قديم، وإلا لزم قدم الحادث، لأن المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة، لما في التخلف من الترجح بلا مرجح، بل لا بد من شرط حادث، وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث، وهكذا إلى غير النهاية، ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل، ولأن مجموعها بحدوثه، يفتقر إلى شرط آخر حادث، فيكون داخلًا خارجًا، وهو محال. بل لا بد من حوادث متعاقبة، يكون كل سابق منها معدًا للاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات، والأوضاع الفلكية، ويحصل بحسبها للحادث حالات مقربة إلى الفيضان من العلة هي استعداداته المتفاوتة في القرب والبعد المفتقر إلى محل ليس هو نفس الحادث، ولا أمرًا منفصلًا عنه لما تقدم، بل متعلقًا به، هو المعنى بالمادة وهذا أيضًا ضعيف، لابتنائه على كون الصانع القديم موجبًا بالذات، إذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به إرادته القديمة، التي من شأنها الترجيح والتخصيص، من غير توقف على شرط حادث.

---

(١) الشفاء: هو كتاب «الشفاء في المنطق» لأبي علي حسين بن عبد الله، المعروف بابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ. وهو في ثمانية عشر مجلدًا، وشرحه أبو عبد الله محمد بن أحمد الأديب التجاني (البجائي)، صاحب «تحفة العروس»، واختصره شمس الدين عبد الحميد بن عيسى الخسروشاهي التبريزي (كشف الظنون ٢/ ١٠٥٥).

وجوب سبق المدة لكل حادث

(وأما المدة فلأن تعاقب الحوادث[1]، وسبق العدم على الوجود، لا يتصور إلا بالزمان.

ورد: بأن مبنى الأول على ما مر، والثاني على ما زعموا أن السبق ومقابلته يكون: إما بالعلية، أو بالطبع، أو بالزمان أو بالشرف، أو بالرتبة الحسية، أو العقلية طبعًا أو وضعًا.

وعندنا: قد يكون بالذات كما في أجزاء الزمان من غير افتقار إلى زمان آخر، ولا يضرنا تسميته زمانيًا، على ما قال بعضهم إن السبق بالزمان قسمان وبعضهم إن الحقيقي منه ليس إلا الذي فيما بين أجزاء الزمان، وإنما يعرض للغير بواسطته، حتى أن مضى تقدم الأب على الابن، تقدم زمانه على زمانه، وقد يرجع الرتبي والشرفي أيضًا إلى الزماني، والزماني ما إلى بالطبع، فينحصر التقدم بالحقيقة فيما بالذات وما بالطبع).

احتجوا على كون الحادث مسبوقًا بالزمان بوجهين:

أحدهما: أنه لا بد له من سبق حوادث متعاقبة، بمعنى حصول هذا بعد حصول ذاك، بحيث لا يجتمع المتقدم والمتأخر، وما ذاك إلا بالزمان.

وثانيهما: أنه لا معنى للحادث إلا ما يكون وجوده مسبوقًا بالعدم، وظاهر أن سبق عدم الشيء على وجوده لا يعقل إلا بالزمان، وهذا التقرير لا يبتنى على أن التقدم أمر وجودي، وأنه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بأنا لا نسلم أنه وجودي، بل اعتباري يعرض للعدم أيضًا، والحاكم بثبوته الوهم وحكمه مردود، كما في تحيّز الباري حيث يحكم به الوهم، بناء على أن ما يشاهد من الموجودات متحيّزة، وإنما يبتنى على صحة الحكم بأن هذا متقدم على ذلك كقدم الحادث على وجوده، ولا خفاء في أنه حكم عقلي ضروري، والزمان معروض التقدم لا نفسه.

والجواب: أن مبنى الأول على افتقار كل حادث إلى سبق حوادث متعاقبة، وقد مر ما فيه.

ومبنى الثاني: على ما ذهب إليه الفلاسفة من أن أقسام التقدم والتأخر والمعية منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة، بمعنى أن كلًا منها يكون إما بالعلية، كتقدم حركة

---

(١) تعاقب الحوادث: وجودًا بأن لا يجتمع اثنان منهما معًا كما هو المستدل عليه بأن الحادث لا بد أن يستند إلى حادث وهلم إلى ما لا ينتهي.

اليد على حركة المفتاح، وإما بالطبع كتقدم الجزء على الكل، وإما بالزمان كتقدم الأب على الابن، وإما بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم، وإما بالرتبة وهي قد تكون حسية بأن يكون الحكم بالترتيب، وتقدم البعض على البعض مأخوذًا من الحس لكونه في الأمور المحسوسة، وقد تكون عقلية، بأن يكون ذلك بحكم العقل لكونه في الأمور المعقولة، وكل منهما قد يكون بحسب الطبع، وقد يكون بحسب الوضع، وذلك كتقدم الرأس على الرقبة، وتقدم الإمام على المأموم، وتقدم الجنس على النوع، وتقدم بعض مسائل العلم على البعض، ومعلوم أن تقدم عدم الحادث على وجوده ليس إلا بالزمان، والمتكلمون منعوا الحصر، وتمام الاستقرار. ونقضوه بتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض، كتقدم الأمس على اليوم، فإنه كما ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف ليس بالزمان، لأن كلًا من الأمس واليوم زمان، لا أمر يقع في الزمان، وما يقال في بيان الحصر من أن المتقدم والمتأخر، إن لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان، وإن اجتمعا فإن كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة، وإلا فإن لم يحتج المتأخر إلى المتقدم فبالشرف، وإن احتاج فإن كان المتقدم أثرًا في المتأخر فبالعلية، وإلا فبالطبع. أو أن المتقدم إن توقف وجود المتأخر عليه، فبالعلية أو بالطبع كما ذكرنا، وإن لم يتوقف فالمتقدم إن كان بالنظر إلى كمال للمتقدم فبالشرف، وإلا فإن كان بالنظر إلى مبدأ محدود فبالرتبة، وإلا فبالزمان، أو أن التقدم إما حقيقي يكون بحسب الأمر نفسه، فلا يتبدل باعتبار المعتبر، وإما اعتباري يقابله، والأول إن كان بالنظر إلى الذات فبالطبع، وإن كان بالنظر إلى الوجود، فإن كان وجود المتأخر مشروطًا بانقضاء وجود المتقدم فبالزمان، وإلا فبالعلية.

والثاني: يفتقر لا محالة إلى مبدأ به الاعتبار، فإن كان كمالًا في المقدم فبالشرف، وإلا فبالرتبة، فلا خفاء في أنه ليس إلا وجه ضبط مع أن التقدم بالطبع قد يكون بالنظر إلى الوجود كما في الشرط، وأن التقدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود، وبعد تمام الوجود، فالزماني بالمعنى الذي ذكر فيها شامل للتقدم الذي بين أجزاء الزمان، والذي بين الأب والابن بواسطة الزمان، فيكون من التقدم بغير العلية، والطبع والرتبة والشرف تقدم لا يفتقر إلى زمان يقع فيه المتقدم والمتأخر، فيجوز أن يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل. فلا يثبت كون كل حادث مسبوقًا بالزمان، ولا يضرنا في استغنائه عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم زمانيًا على ما قال بعضهم: إن التقدم الزماني على وجهين:

أحدهما: أن يكون المتقدم حاصلًا في زمان قبل زمان المتأخر كما بين الأب والابن.

وثانيهما: أن يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتأخر من غير أن يكون في زمان كما بين الأمس واليوم.

وقال بعضهم: إن التقدم الزماني بالحقيقة هو الذي بين أجزاء الزمان، وإنما يعرض الغير بواسطته، إذ لا معنى لتقدم الأب على الابن، إلا تقدم زمانه على زمانه، حتى لو أريد بالتقدم الحقيقي، ما يستغني عن الواسطة لم يتناول هذا القسم، وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلية، والذي بالطبع ذاهبًا إلى أن التقدم بالرتبة، والتقدم بالشرف، راجعان إلى الزمان لأن معنى تقدم مكان على آخر، أن زمان الوصول إليه قبل زمان الوصول إلى الآخر، ومعنى تقدم الجنس على النوع أن زمان الأخذ، والشروع في ملاحظته قبل زمان الأخذ في النوع، ومعنى تقدم المعلم على المتعلم أن فيه صفة توجب تقدمه في المجلس أو في الشروع في الأمور، فيعود إلى الزمان بوسط أو بلا وسط، وأن التقدم الزماني راجع إلى التقدم بالطبع، لأن السابق من الأجزاء المفروضة للزمان معد لوجود اللاحق، وشرط له كالحركة، فالتقدم الحقيقي هو الذي بالعلية أو بالطبع، والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجًا في تحققه إلى المتقدم من غير احتياج للمتقدم إليه، إلا أن المتقدم في الذي بالعلية هو المفيد لوجود المتأخر، ولا كذلك في الذي بالطبع، والمعتبر هل هو العلة التامة أم الفاعلية؟ فيه تردد، فعلى الأول: يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجودًا وعدمًا.

وعلى الثاني: قد توجد ذات المتقدم بدون ذات المتأخر بأن ينتفي بعض شروط التأثر، والمتقدم بالطبع لا يستلزم المتأخر وجودًا بل عدمًا، والمتأخر يستلزمه وجودًا لا عدمًا، وأما بالنظر إلى وصفي التقدم والتأخر فبين كل متقدم ومتأخر تلازم وجودًا وعدمًا، لكونهما متضايفين، لكن إذا اعتبرا من قسم واحد، فإن تضايف المتقدم بالطبع مثلًا، إنما هو مع المتأخر بالطبع لا بالعلية أو بالزمان أو الرتبة أو الشرف، وعلى هذا قياس سائر الأقسام، والمعنى المشترك بين التقدم بالعلية، والتقدم بالطبع، قد يقال له التقدم بالذات، وقد يقال له التقدم بالطبع، ويخص ما بالعلية باسم الذاتي، وقد يسمى التقدم بالطبع تقدمًا بالذات. بمعنى أن المتقدم مقوم محتاج إليه باعتبار الذات. والحقيقة دون مجرد الموجود كما في العلية، فإن ذات الاثنين لا تتم ولا تعقل بدون الواحد. ولا خفاء في أن هذا إنما هو في الجزء دون الشرط، فالحكم ليس بكلي على ما يشعر به ظاهر عبارة المواقف.

معقولية السبق بالاشتراك أو التشكيك

(قال: ومن هٰهنا ترددوا في أن مقولية السبق، ومقابلته بالاشتراك أو بالتشكيك).

قد اختلفت العبارات في أن مقولية التقدم والتأخر والمعية على الأقسام الخمسة أو الستة بحسب الاشتراك اللفظي، بأن يكون موضوعًا لكل على حدة، أو بحسب التشكيك، بأن يكون موضوعًا بمعنى مشترك بين الكل، لا على السواء لكونه في التقدم بالعلية أقدم، وفي التقدم بالطبع أولى، حيث يكون بالنظر إلى الذات، وفي التقدم بالرتبة الحسية أشد منه في العقلية، وكان هذا مبني على أن الكل عائد إلى التقدم بالعلة، وبالطبع، وبالزمان أو إلى الأولين فقط، واللفظ موضوع بإزاء معنى مشترك، هو كون الشيء محتاجًا إليه، وإلا فليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل، لا يقال الكل مشترك في معنى واحد، وهو أن للمتقدم أمرًا زائدًا لا يوجد للمتأخر كالتأثير في الذي بالعلية، وكونه مقومًا أو شرطًا في الذي بالطبع، وكونه مضى له زمان أكثر في الذي بالزمان، وزيادة الكمال في الذي بالشرف، وقرب الوصول إليه من مبدأ معين في الذي بالرتبة، لأن نقول ليس هذا هو. مفهوم لفظ التقدم، وإلا لصدق على كل شيء ينسب إلى آخر، ضرورة أنه يشتمل على أمر لا يوجد في الآخر، وإن أريد اشتماله على أمر زائد هو أحد الأمور المذكورة، فمثله يتأتى في كل مشترك لفظي، بأن يقال لفظ العين مثلًا موضوع بإزاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم أحد المعاني[1].

---

(١) زيادة في الفائدة نورد ما قاله صاحب المواقف حول موضوع القدم والحدوث: في أبحاث القديم وهي أمران: أحدهما: أنه لا يستند إلى القادر المختار اتفاقًا. والحكماء إنما أسندوه إلى الفاعل لاعتقادهم أنه تعالى موجب بالذات، والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبًا لم يمنعوا استناده إليه، فالحاصل: جواز استناده إلى الموجب اتفاقًا بأن يدوم أثره بدوام ذاته، ويمتنع استناده إلى الفاعل المختار اتفاقًا، لأن فعل المختار مسبوق بالقصد إلى الإيجاد وأنه مقارن للعدم ضرورة، فنزاعهم عائد إلى كون الفاعل موجبًا أو مختارًا، ولقد عثرت في كلام القوم على منع الأمرين، أما استناده إلى المختار فجوزه الآمدي وقال: سبق الإيجاد قصدًا كسبق الإيجاد إيجابًا فكما أن ذلك سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله هٰهنا ولا فرق بينهما فيما يعود إلى السبق واقتضاء العدم. وأما استناده إلى الموجب القديم فمنعه الرازي لأن تأثيره فيه إما في حال بقائه، وفيه إيجاد الموجود، وإما في حال عدمه أو حدوثه، وعلى التقديرين يكون حادثًا، فإن قلت: قد يحتاج بالضرورة في البقاء كالمعلول إلى علّته، (كاحتياج حركة الخاتم في بقائها إلى حركة اليد) والمشروط إلى الشرط والعالمية إلى العلم، وإذ قد يراد بقاء الشيء على وجوده وهو نفس وجوده في الزمان الثاني وإلا فلا بد أن يكون موجودًا حاصلًا في ذلك الزمان وتسلسل. وقد يراد بقاء الشيء على عدمه. ثم إنه معارض بوجوه: الأول: العدم ينافي الوجود والفاعلية فلا يكون السابق منه شرطًا لهما. الثاني: هو حال البقاء ممكن، لأن الإمكان لازم، والمحوج إلى العلة هو الإمكان. الثالث: أبطلنا كون الحدوث شرطًا للحاجة، الرابع: الواجب تعالى لو استجمع في الأزل شرائط المؤثرية قدم أثره وإلا توقف على حادث وتسلسل، الخامس: الإمكان محوج في العدم لما مرّ، وأنه (أي العدم) لا أول له، السادس: زوجية الأربعة معللة بذاتها دائمة معها. قلنا: دليلنا أقوى لأن المؤثر حال البقاء إما لا=

....

= أثر له وهو الحاصل كما مرّ، وقد عرفت ما فيه، بل الجواب إما عن دعوى الضرورة فالمنع وحكاية المعلول والشرط فرع ثبوتهما ولا نقول به. والعالمية نفس العلم، وإرادتنا غير مؤثرة، فلذلك تعلقها بالموجود. وأما عن المعارضات، فعن الأولى: أن الشرط كونه مسبوقًا في العدم، وهو غير العدم السابق. وعن الثانية: أن الكلام في الباقي الذي لا أول له وما ذكرتم فيه مصادرة وفي غيره لا يفيد. وعن الثالثة: أن العقل يحكم بأن القديم لا يحتاج ولا يجب كون الحدوث شرطًا. وعن الرابعة: أنه مستجمع لشرائط الفاعلية لكنه مختار فلا يلزم قدم أثره. وعن الخامسة: أن استناد العدم إلى العدم وهمي لا حقيقة له في الخارج. وعن السادسة: مثله وثاني الأمرين من مباحث القديم: أنه يوصف به ذات الله تعالى اتفاقًا وصفاته عند الأشاعرة، وأما عند المعتزلة فأنكروه لفظًا لكن قالوا به معنى فإنهم أثبتوا له تعالى أحوالاً أربعة لا أول لها: هي الوجود والحياة والعلم والقدرة، وأثبت أبو هاشم خامسة علة للأربعة هي الإلـٰهية. كذا قال الإمام الرازي، وفيه نظر لأن القديم موجود لا أول له، وهذه أحوال. احتج المعتزلة بأن القول بقدماء معتدة كفر إجماعًا، والنصارى إنما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلاثة قديمة سموها أقانيم وهي العلم والوجود والحياة، فكيف من أثبت سبعة أو أكثر؟ والجواب أنهم إنما كفروا لأنهم أثبتوها ذوات لا صفات وإن تحاشوها عن التسمية بالذوات، فإنهم قالوا بانتقال أقنوم العلم إلى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون إلا ذاتًا. وأما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم بإجماع المتكلمين. وجوّزه الحكماء إذ قالوا العالم القديم، وأثبت الحرنانيون من المجوس قدماء خمسة: اثنان عالمان حيان وهما الباري والنفس وثلاثة لا عالمة ولا حية هي الهيولى والفضاء والدهر.

أبحاث الحدوث راجعة إلى أمرين: أحدهما: أن الحادث هو المسبوق بالعدم، أي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له أول هو معدوم قبله وقيل: هو المسبوق بالغير، فيكون أعم، إذ المعلول القديم إن ثبت كان حادثًا بهذ المعنى. قال الحكماء: الممكن لذاته غير مقتضٍ للوجود، ولغيره مقتضٍ له، وما بالذات مقدم على ما بالغير، فإذن لا وجوده مقدم على وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي. ويرد عليه أن عدم اقتضاء الوجود لا يوجب اقتضاءه لذاته العدم فيكون عدمه سابقًا. نعم لا اقتضاء الوجود والعدم سابق على اقتضاء الوجود. هذا إذا قلنا: الوجود غير الماهية. نكتة: الحدوث لا يعقل إلا بسبق أمر عليه فهو إما عدمه أو أمر آخر، وإنما اختلف تفسيره نظرًا إليه.

وثاني الأمرين من مباحث الحدوث: أنه قال الحكماء: الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم يستدعي مادة ومدة، أما المادة فلأنه قبل وجوده ممكن، والإمكان وجودي يستدعي محلاً موجودًا، وليس نفسه، إذ لا يوجد قبل وجوده، ولا منفصلاً، كقدرة القادر مثلاً، فإنها معللة بالإمكان متأخرة عنه، وإذ قد ثبت أن لإمكانه محلاً ليس نفسه ولا أمرًا منفصلاً عنه فهو متصل به وهو المادة. فإن قيل: الإمكان أمر اعتباري، وأنتم معترفون به، قلنا: المراد بهذا الإمكان هو الإمكان الاستعدادي وإنه غير الإمكان الذاتي، وتحقيقه أن الممكن إن كفي في صدوره عن الواجب تعالى دام بدوامه، وإلا احتاج إلى شرط، فإن كان قديمًا دام أيضًا، وإن كان حادثًا احتاج إلى آخر، وهلم جرا، فيتوقف كل حادث على حادث، فهي إما موجودة معًا وهو باطل، ولأن ذلك المجموع يحتاج إلى شرط آخر فيكون داخلاً وخارجًا وإنه محال، وإما متعاقبة ولا بد له من محل يختص به، وإلا كان اختصاصه=

المنهج الرابع

في الوحدة والكثرة(*)

المبحث الأول

الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية(١)

(قال: المنهج الرابع في الوحدة والكثرة، وفيه مباحث):

= بحادث دون حادث آخر ترجيحًا بلا مرجح، فإذن له استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر، إلى لا نهاية، وكل سابق شرط للاحق ومقرب للعلة الموجدة إلى المعلول بعد بعدها عنه، وهو هو المسمى بالإمكان الاستعدادي، وإنه أمر موجود لتفاوته بالقرب والبعد، فإن استعداد النطفة للإنسان أقرب وأقوى من استعداد العناصر له، ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف، والنفي المحض الموجود أيضًا الاستدلال الذي هو بالإمكان الاستعدادي، وهو نفي القادر المختار.

وأما المدة فلوجهين: الأول: أن هذه الاستعدادات بعضها مقدم على بعض تقدمًا لا يجامع المتقدم فيه المتأخر، وهو التقدم الزماني.

الوجه الثاني: إن عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة، والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم، ولا نفس عدمه لأن العدم قبل، كالعدم بعد، وليس قبل كبعد، فإذن هو أمر زائد وهو الزمان، وجوابه أنا نمنع كون التقدم أمرًا وجوديًا، فإنه يعرض للعدم كما اعترفت به، والوجودي لا يعرض للعدم بل هو أمر اعتباري. والحاكم بثبوته الوهم وحكمه مردود، كما في تحيّز الباري، وكون كل مرئي مقابلاً أو في حكمه. (شرح المواقف ٣/ ١٨١ ـ ٢٠٣، ٤/ ٣ ـ ٢٠).

(*) وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية.

المبحث الثاني: في معرض الوحدة والكثرة.

المبحث الثالث: الاثنينية لا تتّحد في معروضها.

المبحث الرابع: التغاير من خواصّ الكثرة.

(١) قال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٣٢٨ ـ ٣٣٠: اعلم أن الواحد اسم للشيء الذي لا يقبل القسمة من الجهة التي قيل له إنه واحد، ولكن الجهات التي يمتنع بسببها الانقسام تثبت الوحدة بالإضافة إليها كثيرة، فمنها ما لا ينقسم في الجنس، فيكون واحدًا في الجنس كقولنا: الفرس والإنسان، واحد في الحيوانية إذ لا اختلاف بينهما إلا في العدد، وفي النوع والعوارض، أما الحيوانية فليس بينهما فيها اختلاف وانقسام. ومنها ما لا ينقسم في النوع فيكون واحدًا في النوع كقولك: الجاهل والعالم واحد بالنوع أي بالإنسانية. ومنها ما لا ينقسم بالعرض العام فيكون واحدًا بالعرض. كقولنا: الغراب والفأرة واحد في السواد. ومنها ما لا ينقسم بالمناسبة، فيكون واحدًا بالمناسبة، كقولنا: نسبة الملك إلى المدينة، ونسبة العقل إلى النفس واحدة. ومنها ما لا ينقسم في=

(المبحث الأول أنهما من الاعتبارات العقلية[(١)] الغنية عن التعريف، إلا أن الوحدة أعرف عند العقل، والكثرة عند الخيال ولذا يقع كل في تفسير الآخر).

والحق أنهما من الاعتبارات العقلية، التي لا وجود لها في الأعيان. بمثل ما سبق في الوجوب والإمكان، وإن تصورهما بديهي لحصوله لمن لم يمارس طريق الاكتساب، فلا يعرفان إلا لفظًا كما يقال الوحدة عدم الانقسام، والكثرة هي الانقسام، وقد يقال الوحدة عدم الانقسام إلى أمور متشابهة، والكثرة هو الانقسام إليها، ولا خفاء في انتقاضهما طردًا وعكسًا بالمجتمع من الأمور المتخالفة، وأما ما يقال إن الوحدة عدم الكثرة. والكثرة هي المجتمع من الوحدات. فمبناه على أن الوحدة أعرف عند العقل، والكثرة عند الخيال لما أن الوحدة مبدأ الكثرة، والعقل إنما يعرف المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة ترتسم صورها في الخيال، فينتزع العقل منها أمرًا واحدًا، فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال، وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل تفسيرًا بالأعراف لا بالجاري في المعرفة والجهالة.

= الموضوع، فيكون واحدًا في الموضوع وإن كان كثيرًا في الحد، كقولنا: النامي والذابل واحد في الموضوع، وكذلك تجتمع رائحة التفاح وطعمه ولونه في موضوع واحد، فيقال: هذه الأشياء واحدة، أي في الموضوع، لا بكل وجه. ومنها ما لا ينقسم معناه في العدد، أو ينقسم إلى أعداد مشتركة في شيء كالرأس، فإنه واحد من الشخص، أي ينقسم إلى أجزاء يكون لها معنى الرأس. ومنها ما لا ينقسم بالحد، أي لا توجد حقيقته لغيره، وليس له نظير في كمال ذاته كما يقال: الشمس واحدة. وأحق الأشياء باسم الواحد، واحد بالعدد، ثم ينقسم إلى ما فيه كثرة بالفعل، ويكون واحدًا بالتركيب والاجتماع، كالبيت الواحد مثلاً. وإلى ما لا كثرة فيه بالفعل، ولكن فيه كثرة بالقوة لا بالفعل، كالجسم من حيث هو جسم، أي ذو صورة جسمية اتصالية، وإلى ما لا كثيرة فيه لا بالفعل ولا بالقوة، وهو كل جوهر واحد ليس بجسم عند الفلاسفة. وذات الأولى الحق كذلك، بالاتفاق، ويثبت هذا للجوهر الواحد الفرد المتميز عند المتكلمين، فإنه لا ينقسم لا بالقوة ولا بالفعل، وهو واحد بالعدد، والذي لا يقبل القسمة لا بالقوة ولا بالفعل هو الأحق باسم الواحد. فالمعنى المفهوم من الكثرة على مقابلة الوحدة في كل رتبة. والكثير على الإطلاق على مقابلة الواحد على الإطلاق، وهو ما يوجد فيه واحد، وليس واحدًا من جهة ما هو فيه، أي يوجد فيه واحد ليس هو وحده فيه، وهو الذي يجاب عنه بالحساب. وقد يكون الكثير كثيرًا بالإضافة، والاتحاد في الكيفية يسمى (مشابهة) وفي الكمية يسمى (مساواة) وفي الجنس يسمى (مجانسة) وفي النوع يسمى (مشاكلة) والاتحاد في الأطراف يسمى (مطابقة)، فيخرج من هذا بيان معنى الواحد بالجنس، والواحد بالنوع، والواحد بالعدد والواحد بالعرض، والواحد بالمساواة، فجملة النسب للواحد هي: التشابه، والمساواة، والمطابقة، والمجانسة، والمشاكلة، وأنواع الكثير مقابلات ذلك.

(١) الاعتبارات العقلية: أي التي لا وجود لها خارجًا.

الوحدة غير مرادفة للوجود ولا الماهية

(قال: والقطع بجواز الانفكاك في التعقل، وبأن الجمع والتفريق ليس بإعدام يدل على مغايرتهما للماهية والوجود وإن كانت الوحدة تساوقه)[1].

لما كانت الوحدة مساوقة للوجود بمعنى أن كل ما له وحدة فله وجود ما، وكل ما له وجود فله وحدة بوجه ما، توهم بعضهم أن الوحدة هي الوجود وهو باطل، لأن الكثير من حيث هو كثير، موجود وليس بواحد، فحاول التنبيه على أن كلًا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين:

أحدهما: لنا أن نتعقل ماهية الشيء ووجوده من غير أن نتعقل وحدته أو كثرته، بل مع التردد فيه كما نقطع بوجود الصانع، ثم نثبت بالبرهان وحدته، ونقطع بوجود الفلك وماهيته، ثم نثبت كثرته.

وثانيهما: أنا إذا جمعنا مياه أوانٍ كثيرة في إناء واحد، حتى صار ماءً واحدًا، أو فرقنا ماء إناء واحد في أوانٍ كثيرة، حتى صارت مياهًا كثيرة، فقد زالت الوحدة والكثرة، مع أن الوجود والماهية بحالهما من غير زوال وتبدل قطعًا، فلو كانت الوحدة أو الكثرة نفس الوجود أو الماهية لما كان كذلك.

الدليل على وجودية الوحدة والكثرة

(قال: وقد يستدل على وجوديتهما، بأن الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة، وهي إما عدمية فتكون الوحدة وجودية لكونها عدم العدم هذا خلف. إما وجودية فيلزم كون الجميع من العدمات وجودية وهو محال. وكون الوحدة وجودية لكونها جزأها هذا خلف. إذ ليست الكثرة إلا التألف من الوحدات، يلزم كونها أيضًا وجودية، وعلى عدميتهما بأن لا يعقل من الوحدة إلا عدم الانقسام، ومن الكثرة إلا التألف من الوحدات وكلاهما ضعيف)[2].

المبحث الثاني:

نقل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين[3] في أن الوحدة والكثرة وجوديتان أو عدميتان، وتمسكات من الطرفين يشعر بعضها، بأن المراد بالوجودي الموجود، وبالعدمي

(١) انظر شرح المواقف ٤/٢١ ـ ٢٧ (الوحدة تساوق الوجود).
(٢) انظر شرح المواقف ٤/٢٧ ـ ٣٠.
(٣) اختلف في وجودهما فأثبته الحكماء وأنكره المتكلمون.

المعدوم، وبعضها بأن المراد بالعدمي ما يدخل في مفهومه العدم، وبالوجودي ما لا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة، أن الوحدة جزء هذا الواحد الموجود، وأنها نقيض اللاوحدة العدمية لصدقها على الممتنع، وأنها لو لم تكن موجودة لما كان شيء ما واحدًا لعدم الفرق بين قولنا وحدته لا وقولنا لا وحدة له، والكل ظاهر الفساد، ومنها ما أورده الإمام[١] من أن الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لأنها المقابل لها، والكثرة إما أن يكون أمرًا عدميًا، ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم، هذا خلف. وأما أن تكون أمرًا وجوديًا وهي عبارة عن مجموع الوحدات، فيلزم كون مجموع العدمات أمرًا وجوديًا وهو محال أو نقول: والوحدة جزء منه فيكون وجودية هذا خلف.

ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية، ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات. ورد بأن سلب العدمي، قد يكون عدميًا كالامتناع، واللاامتناع، ومن تمسكات المتكلمين أن الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة، لكون الموجود مساوقًا للوحدة، ولكانت الوحدة مشاركة في الوحدة، ومتمايزة بالخصوصيات لتكون للوحدة وحدة ويتسلسل.

والجواب: بأنه ينقطع بانقطاع الاعتبار، أو بأن وحدة الوحدة عينها اعتراف بأنها من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الأعيان لما مرّ في الوجوب والإمكان. ومنها أنه لا يعقل من الوحدة إلا عدم الانقسام، ومن الكثرة إلا التألف من الوحدات. ورد بأن هذا عين الدعوى.

المبحث الثاني
في معرض الوحدة والكثرة[٢]

(قال: معروض[٣] الوحدة قد لا يكون معروض الكثرة، وحينئذ إن لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام فوحدة على الإطلاق، وإن كان فإن لم يقبل الانقسام، فإما ذو وضع فنقطة، أو لا فمفارق، وإن قبله فإما بالذات فكم أو بالعرض إلى أجزاء متشابهة، أو متخالفة فواحدة باتصال أجزائه، فواحد بالاجتماع طبيعة أو صناعة أو وضعًا كالشجر، والبيت، والدرهم. وقد يكون معروض الكثرة ولا بد من اختلاف الجهة، فإن قومت جهة

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.
(٢) انظر الحاشية رقم ١ في أول المبحث الأول.
(٣) المعروض: أي الموصوف.

الوحدة، جهة الكثرة فوحدة جنسية، أو نوعية، أو فصلية، وإلا فإن عرضت لها، فوحدة بالعرض، وإلا فبالنسبة.

والوحدة في الجنس تسمى مجانسة، وفي النوع مماثلة، وفي الكم مساواة، وفي الكيف مشابهة، وفي النسبة مناسبة، وفي الخاصة مشاكلة، وفي الأطراف مطابقة، وفي وضع الأجزاء موازاة).

قد سبق أن الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال: وحدة واحدة، ووحدات كثيرة، ولغيرها فهذا بيان لأقسامها، باعتبار المعروض تنبيهًا على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معناها بحسب الأفراد فموضوع الوحدة إما أن يكون معروضًا للكثرة، بأن يصدق على كثيرين أو لا فإن لم يكن، فإما أن يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام أو لا فإن لم يمكن له مفهوم سوى عدم الانقسام. كما في قولنا وحدة واحدة، فهو الوحدة على الإطلاق وإن كان له مفهوم سوى ذلك، فإما أن يكون ذلك المفهوم قابلًا، أو لا فإن لم يكن، فإما أن يكون بحيث يمكن أن يشار إليه إشارة حسية أو لا فالأول النقطة، والثاني المفارق، وإن كان قابلًا للقسمة، فقبوله القسمة للانقسام، إما بالذات وهو الكم أو بالعرض وهو الجسم، فإن كان بسيطًا متشابه الأقسام فهو الواحد بالاتصال، وإن كان مركبًا مختلف الأقسام، فهو الواحد بالاجتماع. والكم أيضًا من قبيل الواحد بالاتصال، وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين يلتقيان عند حد مشترك كضلعي الزاوية، ولجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك أحدهما بحركة الآخر، سواء كان الالتئام طبيعيًا كاللحم مع العظم أو لا كأجزاء السلسلة. قال الإمام[1]: الأجسام المتشابهة إن اعتبر حالها قبل حصول الانقسام فهو الواحد بالاتصال، لأن صورته وهيولاه واحدة، وإن أمكن أن يعرض فيه أجزاء تتلاقى عند حد مشترك، وإن اعتبر حالها عند حصول القسمة، فإنه لا بد أن تكون تلك الأجزاء من شأنها أن تتحد موضوعاتها بالفعل، لا كأشخاص الناس، فإنه ليس من شأنها الاتحاد فهذا القسم مع أنه واحد بالنوع، واحد بالموضوع، يعني أن المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع، لكونها متماثلة، متفقة الحقيقة. وبالموضوع أيضًا، أعني المادة التي هي محل للصور والأعراض لأنها وإن تعددت موادها بالشخص، لكن تعود عند الاجتماع في إناء واحد مادة واحدة، وذلك عند مَن يقول بالمادة وإلا فالجواهر الفردة لا تصير واحدة قط ثم الواحد بالاجتماع قد تكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد تكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد تكون بحسب الوضع،

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

والاصطلاح كالدرهم الواحد، فإنه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة أسداس يسمونها درهمًا واحدًا، سواء كانت متصلة أو منفصلة، والخمسة منها لا تسمى، بذلك واحدًا، وإن كانت متصلة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون من الأجسام المتشابهة الأجزاء أو غيرها، إلا أن ما ذكرنا من الأقسام الثلاثة إنما يجري في المركبات، فلذا خص بالواحد بالاجتماع، وفي عبارة الإمام، هي أقسام للواحد التام، وهو الذي يشتمل على جميع ما يمكن له كخط الدائرة بخلاف الخط المستقيم، فإن الزيادة عليه ممكن أبدًا، والمراد جميع ما يمكن له من الكثرة والأجزاء لها من الأوصاف والكمالات على ما قد يتوهم، وما لا يكون تامًا في عبارة بعض المتأخرين من الفلاسفة، مسمى بالناقص، وفي الطوالع[1] بغير التام. وفي كتب الإمام بالكثير هذا إذا لم يكن معروض الوحدة، معروضًا للكثرة، وإن كان فلا بد فيه من جهة واحدة وجهة كثرة إذًا الشيء لا يكون لجهة واحدة واحدًا وكثيرًا لامتناع أن يكون الشيء الواحد باعتبار واحد، واحدًا وكثيرًا، فجهة الوحدة، إما أن تكون مقومًا للكثيرين بمعنى كونه ذاتيًا غير عرضي، وإما أن يكون عارضًا، وإما أن لا يكون هذا ولا ذاك. بأن يكون خارجًا غير محمول.

فالأول إما أن يكون نفس ماهيتها، وهو الواحد، بالنوع، كوحدة زيد وعمرو في الإنسانية، أو جزءًا مقولًا في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة، وهو الواحد بالجنس، كوحدة الإنسان والفرس في الحيوانية، أو في جواب أي شيء هو في جوهره، وهو الواحد بالفصل، وإنما تغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات، والثاني إما أن تكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد، كالقطن والثلج للبياض، أو محمولات الموضوع كالكاتب، والضاحك للإنسان.

والثالث كوحدة نسبة النفس إلى البدن، ونسبة الملك إلى المدينة في التدبير الذي ليس عارضًا للنسبتين، بل للنفس والملك، ولا خفاء في أن التدبير محمول على النسبتين.

وإن قلنا: النفس كالملك في التدبير، فالتدبير محمول عارض لهما فهو كالبياض للقطن والثلج، وبالجملة جهة الوحدة هو ما به اشتراك، وهو لا يكون إلا بحيث يحمل بالمواطأة، أو الاشتقاق.

---

(١) الطوالع: هو كتاب «طوالع الأنوار» في مختصر الكلام للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ، صنّف عليه أبو الثناء شمس الدين محمود الأصفهاني شرحًا نافعًا، توفي سنة ٧٤٩، وهو مشهور متداول بين الطالبين (كشف الظنون ٢/١١١٦).

(قال: وبعض هذه الأقسام أولى بالوحدة، فمقوليتها بالتشكيك).

يعني أن الواحد مقول بالتشكيك دون الاشتراك، أو التواطؤ لكونه مفهومًا واحدًا متفاوتًا بالأولوية، فإن الواحد بالشخص (ما لا ينقسم أصلًا) أولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم أصلًا أولى بالوحدة مما ينقسم إلى أجزاء متشابهة، وهو مما ينقسم إلى أجزاء متخالفة، ولم يقل أحد بالتفاوت في الأشدية والأقدمية لكونه غير معقول.

(قال: وكذا الكثرة، فإن أولى مراتبها الاثنينية، ويحصل من انضمام واحد إلى واحد، ثم يتزايد بزيادة الآحاد لا إلى نهاية أنواعًا مختلفة اللوازم متحصلة في العقل، من اعتبار انضمام الآحاد، حتى لو اعتبر واحد في المشرق، مع واحد في المغرب، حصلت الاثنينية من غير أن يتحقق قيام أمرهما، كيف ولو تحققت، لقامت بالمجموع، فيلزم في كل واحد شيء منها، وليس سوى الوحدة الاعتبارية).

يشير إلى أحكام منها. أن الكثرة مقول بالتشكيك، لكونها في كل عدد أشد منها فيما دونه، ومنها أن أول مراتب العدد الاثنينية. بمعنى أن الاثنين عدد، والواحد ليس بعدد لصدق الحد، وهو الكم المنفصل عليهما دونه، وما قيل: إن الفرد الأول أعني الواحد ليس بعدد فكذا الزوج الأول ليس بشيء ومنها أن الأعداد أنواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية، والفردية، والاسمية، والمنطقية، ومنها أنها متألفة من الآحاد، فأجزاء العشرة واحد عشر مرات، لا خمسة وخمسة، أو ستة وأربعة، أو سبعة وثلاثة، إذ لا رجحان لشيء من ذلك بخلاف الواحد، فإنه يترجح بأنه لا أقل منه، وأن الاثنين إنما يتألف منه، ولأن مجرد زيادة الواحد يوجب حصول نوع آخر من العدد، ومنها أنها غير متناهية، لأن كل عدد فرض، فإنه يمكن زيادة الواحد عليه، ومنها أنها أمور اعتبارية متحصلة في العقل دون الخارج، لأنا إذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق إلى واحد في المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير أن يحصل لهما أمر بحسب الخارج ولأن أجزاءها أمور اعتبارية هي الواحدات، ولأنها لو تحققت في الخارج. فإذا قلنا لزيد وعمرو مثلًا هما اثنان، فقيام الاثنينية، إما بأحدهما، أو بكل منهما، وهو ظاهر الاستحالة، أو بمجموعهما، فيلزم في كل منهما شيء منها، وليس سوى الوحدة الاعتبارية.

المبحث الثالث

الاثنينية لا تتحد في معروضها[١]

(قال: المبحث الثالث يمتنع اتحاد الاثنين[٢]، لأن اختلاف الماهيتين، أو لمجرد الهويتين ذاتي لا يزول، ولأنهما إن بقيا كانا اثنين، وإلا كان فناء لأحدهما، وبقاء للآخر، أو فناء لهما وحدوث ثالث.

ورد الأول بأنه ليس أوضح من الدعوى - والثاني بمنع الاثنينية على تقدير البقاء، وإنما يلزم لو لم يتحدا، فغير إلى أنهما إن كانا موجودين كانا اثنين، وإلا فكما مر.

ورد بجواز أن يكونا موجودين بوجود واحد، فدفع بأنه إما أحد الوجودين، أو ثالث. فأجيب بأنه نفس الوجودين صارا واحدًا. فادعى أن الحكم ضروري والمذكور تنبيه).

بأن يكون هناك شيئان فيصيرا شيئًا واحدًا لا بطريق الوحدة الاتصالية، كما إذا جمع الماءان في إناء واحد. أو الاجتماعية، كما إذا امتزج الماء والتراب فصار طينًا، أو الكون والفساد، كالماء والهواء صارا بالغليان هواءً واحدًا، أو الاستحالة كلون الجسم كان سوادًا وبياضًا، فصار سوادًا بل بأن يصير أحدهما الآخر الصائر بعينه إياه وذلك لوجهين:

الأول: أن الاثنين سواء كانا ماهيتين أو فردين منهما أو من ماهية واحدة، فالاختلاف بينهما ذاتي، لا يعقل زواله، إذ لكل شيء خصوصية ما، هو بها هو، فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء.

واعترض بأنه إن كان استدلالًا فنفس المتنازع، وإن كان تنبيهًا، فليس هو أوضح من الدعوى، إذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيًا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين.

الثاني: أن الاثنين بعد الاتحاد وإن كانا باقيين فهما اثنان لا واحد، وإلا فإن بقي أحدهما فقط، كان هذا فناء لأحدهما وبقاء للآخر، وإن لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما، وحدوث أمر ثالث، وأيًا ما كان فلا اتحاد.

---

(١) أي الاثنينية تستلزم التغاير، فكل اثنين غيران، كما أن كل غيرين اثنين اتفاقًا.

(٢) يمتنع اتحاد الاثنين: اتحادًا يصير به أحدهما نفس الآخر من غير أن ينتفي عن الصائر شيء أو يضاف إليه شيء يمتزج به من غير نوعه أو من نوعه سواء كان الاثنان ماهيتين أو هويتين، أو أحدهما هوية والآخر ماهية.

واعترض: بأنا لا نسلم أنهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدًا، وإنما يلزم ذلك. لو لم يتحدا فعدل إلى تقرير آخر، وهو أنهما بعد الإيجاد، إن كانا موجودين كانا اثنين لا محالة.

وإلا فإما أن يكون أحدهما موجودًا فقط، أو لا يكون شيء منهما موجودًا، فكان هذا فناء لأحدهما، وبقاء للآخر، أو فناء لهما، وحدوث أمر ثالث.

فاعترض: بأنا لا نسلم أنهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدًا، وإنما يلزم ذلك لو لم يكونا موجودين لوجود واحد، فدفع هذا الاعتراض، بأنهما لو كانا موجودين. فإما بوجودين، فيكونان اثنين لا واحدًا، وإما بوجود واحد، فذلك إما أحد الوجودين الأولين، فيكون فناء لأحدهما، وبقاء للآخر، أو غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث.

فأجيب عن هذا الدفع بأنهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الأولين صارا واحدًا، فلم يمكن التقصي عن هذا المنع إلا بأن الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري.

والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل، وأنت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع، وبأن امتناع اتحاد الوجودين ليس بأوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الإطلاق.

المبحث الرابع
التغاير من خواص الكثرة[1]

(قال: المبحث الرابع: من خواص الكثرة التغاير والغيران عند مشايخنا موجودان جاز انفكاكهما، فالجزء مع الكل لا هو ولا غيره[2]، وكذلك الموصوف والصفة[3]، ولذا يصح ما في الدار غير زيد، وليس في يدي غير عشرة، مع أن فيهما الأجزاء والصفات. . .

---

(١) التغاير يختص بموصوف الكثرة فيكون التغاير مستلزمًا للكثرة، فكلما تحقق الاتصاف في التغاير فقد تحقق في ذلك المحل الاتصاف بالكثرة، إذ المختص بالشيء لا يتحقق في غيره.

(٢) الجزء مع الكل لا هو ولا غيره: سواء كان حسيًا كاليد من زيد، والسقف من البيت، أو عقليًا كالحيوانية من الإنسانية.

(٣) وكذلك الموصوف والصفة: فلا يقال في الصفة أنها عين الموصوف، ولا أنها غيره إذ لا تنفك الصفة عن الموصوف.

فإن قلت: إن أريد الانفكاك من جانب فقط، يوجد الجزء بدون الكل، والموصوف بدون الصفة أو من الجانبين. ورد الصانع مع العالم.

أجيب: بأن المراد بالانفكاك من الجانبين تعقلًا. ولذا قيل: هما اللذان يصح أن يعلم أحدهما، ويجهل الآخر، ولا يمتنع تعقل العالم بدون الصانع، وأما من حيث إنه معلول من المضاف فقد أورد عليهم المضافان. فأجيب بأنهما غير موجودين.

فإن قيل: تغاير مثل الأب والابن، والعلة والمعلول ضروري.

قلنا: نعم بحسب الذات)(١).

فإنه لا يتصور إلا بين متعدد، وإنما الخلاف في عكسه. وهو أن التعدد هل يستلزم التغاير، فعند المتقدمين من أهل السنة لا. ولذا قالوا الغيران موجودان جاز انفكاكهما، فخرج المعدومان، وكذا المعدوم والموجود، ومبناه على أن التغاير عندهم وجودي، كالاختلاف والتضاد، فلا يتصف به المعدوم، وأما التعليل بأنه لا تمايز بين الإعدام، فيخص المعدومين، وخرج الجزء مع الكل، وكذا الموصوف مع الصفة لامتناعه الانفكاك، ودخل الجسمان، وإن فرضنا كونهما قديمين لأنهما ينفكان بأن يوجد هذا في حيّز لا يوجد فيه الآخر، وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها سواء كان قديمًا أو حادثًا، لأنهما ينفكان، بأن يوجد الموصوف، وتنعدم الصفة، فجواز الانفكاك أعم من أن يكون بحسب التحيّز أو بحسب الوجود والعدم، فلا حاجة إلى التقييد بقولنا في حيّز أو عدم على ما ذكره الشيخ، وهذا التقرير مشعر بأنه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب، وأن

---

(١) قال في المواقف: الاثنان هما الغيران وقال مشايخنا بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز أو عدم فخرج الأعدام إذ لا تمايز فيها، والأحوال أيضًا إذ لا نثبتها، وما لا ينفك كالصفة مع الموصوف، والجزء مع الكل، فإنه لا هو ولا غيره، وفي حيّز أو عدم ليشمل المتحيّز وغيره، وأورد عليهم المضافان، كالأبوة والبنوة، والعلية والمعلولية، ولا يلزمهم فإنهما غير موجودين، لكن يرد عليهم الباري مع العلم لامتناع انفكاك العالم عن الباري. لا يقال: يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود، والعالم عن الباري في الحيز، لأنا نقول: لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود، فقيل: المراد جواز الانفكاك تعقلًا، ومنهم مَن صرّح به، ولا يمتنع تعقل العالم بدون تعقل الباري، ولذلك يحتاج إلى الإثبات. واعلم أن قولهم لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور فإنه إثبات للواسطة، ومنهم مَن اعتذر بأنه نزاع لفظي، ولا تمتنع التسمية والحق أن مرادهم لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما يجب أن يكون في الحمل، ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير في الذهن والاتحاد في الخارج، نعم المعلوم هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر، وهذا كلام لا غبار عليه (شرح المواقف ٤/ ٥١ ـ ٦١).

الصفة التي ليست عين الموصوف، ولا غيره هي الصفة اللازمة النفسية، وقيل بل الصفة القديمة. كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه، إلا أن عمدتهم الوثقى في التمسك وهو أن قولنا: ليس في الدار غير زيد، وليس في يدي غير عشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفًا، مع أن في الدار أعضاء زيد وصفاته، وفي اليد آحاد العشرة، وأوصاف الدراهم، لا تفرق بين الصفات المفارقة واللازمة، ويقتضي أن لا يكون ثياب زيد، بل سائر ما في الدار من الأمتعة غير زيد، وفساده بين وكيف يخفى على أحد أن المراد بهذا الكلام نفي إنسان آخر غير زيد، وعدد آخر فوق العشرة.

واعترض على تعريف المتغايرين بأنه ليس بجامع لأن العالم والصانع متغايران، ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع.

وأجاب الآمدي(١) بأنه يكفي الانفكاك من جانب واحد، وقد أمكن عدم العالم مع وجود الصانع.

ورد بأنه حينئذٍ لا يكون مانعًا، لأنه حينئذٍ يدخل فيه الجزء مع الكل، والموصوف مع الصفة، إذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وإن امتنع عكسه.

وأجاب بعضهم بأن المراد جواز الانفكاك من الجانبين، لكن بحسب التعقل دون الخارج، وكما يمكن أن يعقل وجود الصانع دون العالم، كذلك يمكن أن يعقل وجود العالم، ولا يعقل وجود الصانع، بل يطلب بالبرهان، وهذه العناية توافق ما نقل عن بعض المعتزلة أن الغيرين هما اللذان يصح أن يعلم أحدهما ويجهل الآخر، ولفظ أحدهما لإبهامه كثيرًا ما يقع موقع كل واحد منهما، وما قيل إن الشيء قد يعلم من جهة دون جهة، كالسواد يعلم أنه لون، ويجهل أنه مستحيل البقاء، فلو تغايرت الجهتان، لزم كون العرض الواحد الغير المتجزىء شيئين متغايرين، ليس بشيء لأن تغاير جهتي الشيء لا يستلزم تغايره في نفسه.

فإن قيل: العالم من حيث إنه معلول ومصنوع للصانع، لا يمكن أن يعقل بدونه، فيلزم أن لا يكونا متغايرين.

قلنا: المعتبر في المغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة، ولا عبرة بالإضافات والاعتبارات، والعالم باعتبار كونه معلولًا للصانع من قبيل المضاف.

---

(١) الآمدي: تقدمت ترجمته.

وقد أورد على القائلين بأن الغيرين موجودان بجواز انفكاكهما، إنه لا انفكاك بين المتضايفين لا بحسب الخارج، ولا بحسب التعقل، فيلزم أن لا يكونا متغايرين، فالتزموا ذلك، وقالوا إنهما من حيث إنهما متضايفان، ليسا بموجودين، والغيران لا بد أن يكونا موجودين فإن قيل: تغاير مثل الأب والابن، والعلة والمعلول، وسائر المتضايفات، كالأخوين ضروري لا يمكن إنكاره.

قلنا: الضروري هو التغاير بين الذاتين، وأما مع وصف الإضافة، فليسا بموجودين، والتغاير عندهم من خواص الموجود، وبمثل هذا يندفع ما يقال إن تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض، ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك، وذلك لأنهما باعتبار الذات ممكن الانفكاك في التعقل، بل في الخارج أيضًا، بأن يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس سيما عند مَن يقول بعدم بقاء الأعراض، وأن يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى ضرورة من غير استطاعة العبد، وأن يحصل بهذه الاستطاعة غير هذا الفعل، سيما عند مَن يقول، بأن الاستطاعة تصلح للضدين.

واعلم أن تقرير الاعتراض بالباري تعالى مع العالم.

والجواب: بأن المراد الانفكاك تعقلًا.

ورد جواب الآمدي ظاهر على ما ذكرناه، وأما على ما نقل في المواقف[1] من تقييد جواز الانفكاك بكونه في حيّز أو عدم، فينبغي أن يكون تقرير الاعتراض هو أنه يمتنع انفكاك الباري تعالى عن العالم في حيّز أو عدم لامتناع تحيّزه وعدمه.

وجواب الآمدي؛ أنه وإن امتنع ذلك لكن لا يمتنع انفكاك العالم عنه لجواز تحيّزه وعدمه دون الباري تعالى.

ورده أنه لا يكفي هذا القدر، وإلا لزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة لجواز أن ينعدم الكل دون الجزء، والصفة دون الموصوف، ولا يتأتى الجواب. بأن المراد جواز الانفكاك تعقلًا، ما لم يحذف قيد في حيّز أو عدم لأن الباري تعالى، لا ينفك عن العلم في حيّز أو عدم بحسب التعقل أيضًا، لامتناع تحيّزه وعدمه. اللهم إلى أن يؤخذ التعقل أعم من المطابق وغيره، وحينئذٍ يلزم تغاير الذات والصفة لجواز أن يعقل عدم كل بدون الآخر، فما ذكر في المواقف من أنه يرد الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري تعالى.

(١) انظر الحاشية ما قبل السابقة.

لا يقال: يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود، والعالم عن الباري تعالى في الحيّز. لأنا نقول: لو كفى الانفكاك من طرف، لجاز انفكاك الموصوف عن الصفة، والجزء عن الكل، في الوجود، فقيل المراد جواز الانفكاك تعقلًا ومنهم مَن صرّح به، ولا يمتنع تعقل العالم بدون الباري تعالى. ليس على ما ينبغي، ثم هٰهنا: بحث آخر، وهو أن جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود، دائمًا إنما يصح في الأوصاف المفارقة كالبياض مثلًا، وفي كلامهم ما يشعر بأن النزاع إنما هو في الصفة اللازمة.

الغيرية(١) نقيض الهوية(٢)

(قال: الجمهور على أن الغيرية نقيض الهوية(٣) هو فلا يعقل كون الشيء مع الشيء لا هو ولا غيره، بل الغيران هما الاثنان من حيث إن أحدهما ليس هو الآخر، واعتذر بأنه اصطلاح. أو المراد لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الهوية، كما في الحمل، ويبطل الأول استدلالهم الفاسد، بأن الواحد لو كان غير العشرة لكان غير نفسه لأنه من العشرة، والثاني أن الكلام في الأجزاء والصفات الغير المحمولة، كالواحد مع العشرة، والقدرة والعلم مع الذات).

الهوية هو بمعنى أن الشيء بالنسبة إلى الشيء إن صدق أنه هو هو فعينه، وإن لم يصدق فغيره، إن كان بحسب المفهوم كما في نسبة الإنسان إلى البشر، والناطق فبحسب

---

(١) الغيرية: وكذا التغاير هو كون كل من الشيئين غير الآخر، ويقابله العينية، وهو ليس نفس الاثنينية بل تصوّره ليس مستلزمًا لتصورها... وفسّر الأشعري الغيرية بكون الموجودين بحيث يُقدَّر ويتصوّر انفكاك أحدهما عن الآخر في حيّز أو عدم، فخرج بقيد الوجود المعدومات فإنها لا توصف بالتغاير عنده بناءً على أن الغيرية من الصفات الوجودية، فلا يتصف بها المعدومان، ولا موجود ومعدوم، وخرج الأحوال أيضًا إذ لا يثبتها فلا يتصوّر اتصافها بالغيرية، وكذا ما لا يجوز الانفكاك بينهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فإنه لا هو ولا غير، فإن الصفة ليست عين الموصوف ولا الجزء عين الكل... قال الآمدي: ذهب الشيخ الأشعري وعامة الأصحاب إلى أن من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود، ومنها ما هو غيره، وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الأفعال من كونه خالقًا ورازقًا ونحوهما... (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٢٥٨).

(٢) الهوية: هي عبارة عن التشخص، وهو المشهور بين الحكماء والمتكلمين، وقد تطلق على الوجود الخارجي، وقد تطلق على الماهية مع التشخص وهي الحقيقة الجزئية (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٧٤٥ ـ ١٧٤٦).

(٣) الغيرية نقيض الهوية: بمعنى أنه إذا نظر فيما يتوهم فيه كونه شيئين في بادىء الرأي، فإن تحقق في ذينك المنظور فيهما أن أحدهما هو نفس الآخر، وهو معنى قولهم: هو هو فلا مغايرة ولا تعدد، وأن تحقق أن أحدهما ليس نفس الآخر فهو هو فلا غيرية بينهما بذات الاعتبار.

المفهوم، وإن كان بحسب الذات والهوية، كما في نسبة الإنسان إلى الكاتب والحجر، فبحسب الذات والهوية، وما ذهبوا إليه من أن الجزء بالنسبة إلى الكل، والصفة بالنسبة إلى الموصوف ليس عينه ولا غيره، ليس بمعقول لكونه ارتفاعًا للنقيضين، نعم في الغيرية إضافة بها، يصير أخص من النقيض بحسب المفهوم، لأن الغيرين هما الاثنان، من حيث إن أحدهما ليس هو الآخر، إلا أنها حيثية لازمة في نفس الأمر، ربما يشعر بها مفهوم النقيض أيضًا، فلذا أطلقوا القول، بأن الغيرية نقيض هو هو وبأن الغيرين هما الاثنان والشيئان.

واعتذر الإمام الرازي(١) عما ذكره المتكلمون من أن الشيء بالنسبة إلى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره، بأنه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الأربع.

وصاحب المواقف. بأن معناه أنه لا هو بحسب المفهوم، ولا غيره بحسب الهوية، كما هو الواجب في الحمل إذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل، ولو كان عينه بحسب المفهوم لم يفد، بل لم يصح أيضًا لامتناع النسبة بدون الاثنينية، فمَن قال بالوجود الذهني صرح بأنهما متحدان في الخارج متغايران في الذهن، ومَن لم يقل لم يصرح به، بل قال: لا عين، ولا غير، لأن المعلوم قطعًا، هو أنه لا بد بينهما من اتحاد من وجه، واختلاف من وجه، وإما أن ذلك في الخارج، وهذا في الذهن فلا، وكلا الاعتذارين فاسد.

أما الأول، فلأن منهم مَن حاول إثبات ذلك بالدليل. فقال: لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه لأن العشرة مثلًا اسم لجميع الأفراد متناول كل فرد مع أغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لأنه من العشرة وأن تكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد، وبطلان هذا الكلام ظاهر، لأن مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه، وزعم هذا القائل. أن هذا الدليل قطعي وأن القول بكون الواحد غير العشرة فاسد لم يقل به أحد إلا جعفر بن حارث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته.

وأما الثاني: فلأن الكلام في الأجزاء والصفات الغير المحمولة، كالواحد من العشرة، واليد من زيد، والعلم مع الذات، والقدرة مع الذات، ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادهما بحسب الوجود والهوية.

---

(١) في كتابه «المحصل من أفكار المتقدمين والمتأخرين».

التغاير يكفي فيه الانفكاك

(قال: وبعضهم على أنه لا بد في عدم مغايرة الشيئين من امتناع كل بدون الآخر كما في صفات القديم بخلاف مثل البياض مع الجسم، وزعموا أن الواحد من العشرة يمتنع بدونها.

ولا خفاء في ورود سائر الإضافات حينئذٍ تنبيه غير التغاير بين الذات والصفة، إنما يدفع أزلية غير الذات لا تعدد الأزليات).

قد سبق أنه لا يكفي في التغاير الانفكاك من جانب، وإلا انتقض بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة، وزعم بعضهم أنه كافٍ حتى أن عدم تغاير الشيئين إنما يتحقق إذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الآخر، والنقض غير وارد. أما الموصوف مع الصفة فلأن عدم التغاير إنما هو في الصفات التي تمتنع الذات بدونها، كما تمتنع هي بدون الذات، كصفات القديم، لامتناع العدم على القديم، وكذا الصفات بعضها مع البعض، بخلاف مثل البياض مع الجسم، فإنهما غيران، وأما الجزاء مع الكل، فلأنه كما تمتنع العشرة بدون الواحد، كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها، إذ لو وجد بدونها لم يكن واحدًا من العشرة، وحاصله أن الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل، وحينئذٍ ترد سائر الأمور الإضافية، كالأب مع الابن، والأخ مع الأخ، والصانع مع المصنوع، ويلزم أن لا يكونا غيرين ويلزم أن لا يكون الغيران، بل الضدان غيرين، لأن التغاير والتضاد من الإضافات، فإن التزموا ذلك بناء على أن الإضافة عدمية، ولا تمايز بين الإعدام.

أجيب بأن الكلام في معروض الإضافة من حيث إنه معروض، لا في المجموع المركب من المعروض والمعارض.

قال: واعلم يريد أن مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وبإثبات قديم غير الله تعالى، فحاولوا التقصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفات، وكذا بين الصفة والذات.

والظاهر أن هذا إنما يدفع قدم غير الله تعالى، لا تعدد القدماء وتكثرها، لأن الذات مع الصفة، وكذا الصفات بعضها مع البعض، وإن لم تكن متغايرة، لكنها متعددة متكثرة قطعًا، إذ التعدد إنما يقابل الوحدة، ولذا صرّحوا بأن الصفات سبعة أو ثمانية، وبأن الجزء مع الكل اثنان وشيئان وموجودان وإن لم يكونا غيرين.

الاشتراك في الصفات النفسية

(قال: ومنها التماثل[1] وهو الاشتراك في الصفات النفسية[2]، ويلزمه الاشتراك فيما يجب، ويمكن ويمتنع، وأن يسد كل من الآخر، ولا بد من جهة اختلاف لتحقيق التمايز، ومن اشتراط عدمه أراد في المعنى الذي به التماثل).

أي ومن خواص الكثرة التماثل، وهو الاشتراك في الصفات النفسية، ومرادهم بالصفة النفسية، صفة ثبوتية، يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها، ككون الجوهر جوهرًا، وذاتيًا وشيئًا وموجودًا، وتقابله المعنوية، وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات، ككون الجوهر حادثًا ومتحيزًا وقابلًا للأعراض. ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية أمران: أحدهما: الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز.

وثانيهما: أن يسد كل منهما من الآخر، وينوب منابه، فمن هٰهنا يقال: المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع، أو موجودان سد كل منهما مسد الآخر، والمتماثلان، وإن اشتركا في الصفات النفسية، لكن لا بد من اختلافهما بجهة أخرى، ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل، ونسب إلى الشيخ أنه يشترط في التماثل التساوي، من كل وجه.

واعترض بأنه لا تعدد حينئذٍ فلا تماثل، وبأن أهل اللغة مطبقون على صحة قولنا. زيد مثل عمرو في الفقه، إذ كان يساويه فيه، ويسد مسده وإن اختلفا في كثير من الأوصاف، ولذا قال النبي ﷺ:

---

(١) التماثل: عند الحكماء التماثل والمماثلة اتحاد الشيئين في النوع أي في تمام الماهية... فكل اثنين إن اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان، وإن لم يشتركا فهما المتخالفان، وكذا عند المتكلمين. وقال الأشاعرة: التماثل هو الاتحاد في جميع الصفات النفسية وهي التي لا تحتاج إلى توصيف الشيء بها إلى ملاحظة أمر زائد عليها كالإنسانية والحقيقة والوجود والشيئية للإنسان. وقال مثبتوا الحال: الصفات النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها. فالمثلان والمتماثلان هما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية. وقد يقال بعبارة أخرى: المثلان ما يسدّ أحدهما مسدّ الآخر في الأحكام الواجبة والجائزة والممتنعة، أي بالنظر إلى ذاتيهما. ثم لما كانت الصفة النفسية ما يعود إلى نفس الذات لا إلى معنى زائد على الذات، فالتماثل أيضًا من الصفات النفسية لأنه أمر ذاتي ليس معللًا بأمر زائد عليها... (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٤٥١).

(٢) الاشتراك في الصفات النفسية: بحيث يكون لكل منهما من الصفات النفسية ما كان للآخر، والصفة النفسية هنا ما كان الوصف بها دالًا على نفس الذات الخارجية دون معنى زائد عليها. (وانظر الحاشية السابقة).

«الحنطة بالحنطة مثلًا بمثل»[١] وأراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات وأوصافها.

والجواب: أن المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل، حتى أن زيدًا وعمرًا لو اشتركا في الفقه، وكان بينهما مساواة في ذلك بحيث ينوب أحدهما مناب الآخر صح القول بأنهما مثلان في الفقه وإلا فلا.

اشتراط التغاير مختلف فيه

(قال: أما اشتراط التغاير فمختلف فيه، ويمتنع اجتماع المثلين لأنه لا يعقل تمايز أفراد نوع من الأعراض إلا بالمحل.

ورد بالمنع، وليس شدة سواد الجسم باجتماع سوادين وأكثر، بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف أنواع متخالفة تتعاقب على الجسم).

قال الآمدي[٢]: وأما الصفات فقد اختلفت أصحابنا فيها، فمنهم مَن قال: ليست متماثلة ولا متخالفة، لأن التماثل والاختلاف بين الشيئين يستدعي مغايرة بينهما، وصفات الله تعالى غير متغايرة.

وقال القاضي أبو بكر[٣] بالاختلاف نظرًا إلى ما اختص به كل صفة من الصفات النفسية من غير التفات إلى وصف الغيرية، وهذا ظاهر في أن القاضي لا يشترط في التخالف الغيرية، ففي التماثل أولى، وقد يتوهم من ظاهر عبارة المواقف. أن التغاير شرط في التماثل، والاختلاف البتة، فمَن يصف الصفات به يصفها بهما، ومَن لا فلا.

---

(١) لفظ الحديث: «الحنطة بالحنطة مثلًا بمثل يدًا بيد»، أخرجه مسلم في المساقاة حديث ٨٣، والترمذي في البيوع باب ٢٣، والنسائي في البيوع باب ٤٢، وابن ماجه في التجارات باب ٤٨، وأحمد في المسند ٢/ ٢٣٢، وابن عبد البر في التمهيد ٤/ ٨١، ٥/ ١٣٠، والزيلعي في نصب الراية ٤/ ٣٥.

(٢) الآمدي: تقدمت ترجمته.

(٣) القاضي أبو بكر: هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري، القاضي أبو بكر الباقلاني، المتكلم الأشعري. انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة. ولد في البصرة سنة ٣٣٨ هـ، وسكن بغداد فتوفي بها سنة ٤٠٣ هـ، وجهه عضد الدولة سفيرًا عنه إلى ملك الروم. من تصانيفه: «إعجاز القرآن»، «الانتصار»، «كشف أسرار الباطنية»، «الملل والنحل»، «مناقب الأئمة»، «نهاية الإيجاز في رواية الإعجاز»، «هداية المسترشدين في الكلام» (كشف الظنون ٦/ ٥٩، وفيات الأعيان ١/ ٤٨١).

قال: ويمتنع اجتماع المثلين يعني أن المثلين إذا كانا من قبيل الأعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد، خلافًا للمعتزلة. لنا أن العرضين إذا اشتركا في الماهية، والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز إلا بحسب المحل، لأن قيامهما به، ووجودهما تبع لوجوده، فإذا اتحدت الماهية وما يتبعه الهوية، ارتفعت الاثنينية ورد بالمنع لجواز أن يختص كل بعوارض مستندة إلى أسباب مفارقة، وبهذا يمنع ما ذكر في المحصل من أن نسبة العوارض إلى كل منهما على السوية، فلا تعرض لأحدهما خاصة، بل لكل منهما، وحينئذٍ لا يبقى الامتياز البتة، ويلزم الاتحاد.

وأما الاعتراض بأن عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم لاثنينيته، فليس بشيء، لأن ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الأمر لا عند العقل فقط، وقد يستدل بأنه لو جاز اجتماع المثلين، لجاز لمن له علم نظري بشيء أن ينظر لتحصيل العلم به، إذ لا مانع سوى امتناع اجتماع المثلين، وبأنه لو جاز لما حصل القطع باتحاد شيء من الأعراض لجواز أن يكون أمثالًا كثيرة مجتمعة، واللازم باطل للقطع بذلك في كثير من الأعراض. وبأنه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال أحد المثلين ضرورة أنه ليس بواجب وزواله ليس إلا بطريان ضده الذي هو ضد للمثل الآخر الباقي، فيلزم اجتماع الضدين.

ورد الأولان بمنع الملازمة لجواز مانع آخر، فانتفاء شرط النظر وهو عدم العلم بالمطلوب، ولجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة أو استدلالًا.

والثالث بمنع المقدمات. . . تمسكت المعتزلة بالوقوع، فإن الجسم يعرض له سواد ثم آخر وآخر إلى أن يبلغ غاية السواد.

وأجيب: بأنا لا نسلم ذلك، بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف أنواع من اللون متخالفة بالحقيقة، متشاركة في عارض مقول عليها التشكك هو مطلق السواد يعرض للجسم الذي يشتد سواده على التدريج في كل آن نوع آخر.

التضاد(١) من خواص الكثرة

(قال: ومنها التضاد، وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما، اجتماعهما في

---

(١) التضاد: في اللغة بمعنى العداوة مع الآخر، وعدم التجانس والتنافي، وبمعنى عدم التوافق. وفي اصطلاح المتكلمين التضاد كون المعنيان بحيث يمتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة، والمعنيان يسميان بالمتضادين والضدين، (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٤٦٦).

محل من جهة فلا تضاد بين غير العرضين ولا بين مثل السواد والحلاوة ولا بين العلم بالحركة والسكون معًا، ولا بين مثل الصغر والكبر ما لم تعتبر الإضافة إلى معين)(١).

أي من خواص الكثرة التضاد، وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة.

والمراد بالمعنى ما يقابل العين أي ما لا يكون قيامه بنفسه، وذكر الاجتماع مغن عن وحدة الزمان، والتقييد بالمعنيين يخرج العينين، والعين مع المعنى، والعدمين والعدم مع الوجود. ولهذا قالوا بعدم التضاد في الأحكام وسائر الإضافات لكونها اعتبارية لا تحقق لها في الأعيان، ولا يخرج القديم والحادث إذا كانا معنيين كعلم الله تعالى، وعلم زيد بل ظاهر التعريف متناول له، إذ لا إشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد. وقد يقال إن معنى امتناع الاجتماع أنهما يتواردان على محل، ولا يكونان معًا ليخرج مثل ذلك، لأن محل القديم قديم، فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولأن القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل، واحترز بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السواد، والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد، وبقيد لذاتهما عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه معًا أي العلم بأن هذا الشيء متحرك، والعلم بأن هذا ساكن في آن واحد، فإنهما لا يجتمعان، لكن لا لذاتهما، بل لامتناع الحركة والسكون وأما تصور حركة الشيء وسكونه معًا فممكن، ولذا يصح الحكم باستحالتهما، وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر، والقرب والبعد على الإطلاق، فإنهما لا يتضادان وإن امتنع اجتماعهما في الجملة، وإنما يتضادان إن اعتبر إضافتهما إلى معين ككون الشيء صغيرًا وكبيرًا بالنسبة إلى زيد، ولا خفاء في أنه لا حاجة إلى هذا القيد حينئذٍ لأن مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما، وعند اتحاد الجهة يمتنع، فالأقرب أن القيد احتراز عن خروج مثل ذلك. وربما يعترض على تعريف المتضادين بالتماثلين كالسوادين عند مَن يقول بامتناع اجتماعهما.

ويجاب بأن اتحاد المحل شرط في التضاد، ولا تماثل إلا عند اختلاف المحل.

---

(١) لا بين مثل الصغر والكبر ما لم تعتبر الإضافة إلى معين: فصغر زيد مثلًا وكبره يصح اجتماعهما إن اعتبر صغره بالإضافة إلى الجبل، وكبره بالإضافة إلى الذرة مثلًا، فليسا ضدين، وإنما يمتنع اجتماع صغره وكبره إن أضيف إلى شيء معين.

كل اثنين غيران عند الفلاسفة

(قال: وعند الفلاسفة كل اثنين فهما غيران، فإن اشتركا في تمام الماهية فمثلان وإلا فمتخالفان وهما متقابلان إن امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة).

ما سبق من أقسام الكثرة وأحكامها على رأي المتكلمين، وأما على رأي الفلاسفة، فالكثرة تستلزم التغاير، بمعنى أن كل اثنين فهما غيران، فإن كانت الاثنينية بالحقيقة، فبالحقيقة، أو بالعارض فبالعارض، أو بالاعتبار فبالاعتبار، ثم الغيران، إما أن يشتركا في تمام الماهية كزيد وعمرو في الإنسانية أو لا. فالأول المثلان، والثاني المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي أو عرضي أو لم يشتركا أصلًا، ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض، وقد لا يتقابلان كالسواد والحلاوة، والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة، فخرج بقيد التخالف، المثلان، وإن امتنع اجتماعهما، وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة، مما يمكن اجتماعهما، وربما يفهم من امتناع الاجتماع في محل، وردهما على المحل فيخرج مثل الإنسان والفرس، ومثل الإنسان والسواد، وفيه بحث سيجيء، وأما قيد وحدة الزمان فمستدرك على ما مر، وكذا قيد وحدة الجهة إذا قصد به الاحتراز عن مثل الصغر مع الكبر، والأبوّة مع البنوّة على الإطلاق، والحق أنه احتراز عن خروج مثل ذلك، فإنهما متقابلان، ولا يمتنع اجتماعهما إلا عند اعتبار وحدة الجهة، وأما التقييد بوحدة المحل، فلأن المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وفي الجسم على الإطلاق كبياض الرومي، وسواد الحبشي.

(قال: فإذا كانا وجوديين، فإن كان تعقل كل محل واحد من جهة واحد، بالقياس إلى الآخر فمتضايفان، وإلا فمتضادان وإن كان أحدهما عدميًا، فإن تقيد بكون الموضوع مستعدًا للوجودي بحسب شخصه أو نوعه، أو جنسه القريب أو البعيد فملكة وعدم، وإلا فإيجاب وسلب، وإذا لم يمتنع أن يكون نقيض العدمي عدميًا كالامتناع واللامتناع، والعمى واللاعمى، بمعنى رفعه أعم من البصر، وعدم الاستعداد له، فالأقرب أن يقال: إن كان أحد المتقابلين رفعًا للآخر فملكة وعدم، أو إيجاب وسلب، وإلا فتضايف، أو تضاد على ما ذكر.

وقد يقال: لا تقابل بين العدميين، أما المطلق والمضاف فظاهر، وأما المضافان فلاجتماعهما في غير ما أضيفا إليه كاللاسواد واللابياض في الأحمر، ولكون التقابل مشروطًا بوحدة الموضوع، وبهذا خرج مثل الإنسانية مع الفرسية، والملزوم مع عدم اللازم. وفيه نظر.

فإن قيل: قد تتقابل القضايا تناقضًا وتضادًا من غير تصور محل.

قلنا: بحسب الاشتراك كسائر نسب المفردات، يكون في القضايا باعتبار صدقها في نفسها، لا صدقها على شيء، أو بحسب أن موضوع القضية مورد للإيجاب والسلب).

يريد حصر أقسام التقابل في الأربعة، ومبناه على أن المتقابلين يكونان وجوديين، أو وجوديًا وعدميًا، فإن كانا وجوديين، فإن كان تعقل كل منهما بالقياس إلى تعقل الآخر، فمتضايفان كالأبوّة والبنوّة، وإلا فمتضادان كالسواد والبياض وإن كان أحدهما عدميًا، والآخر وجوديًا، فإن اعتبر في العدمي، كون الموضوع قابلًا للوجودي بحسب شخصه، كعدم اللحية عن الشخص الأمرد، أو نوعه كعدم اللحية عن المرأة، أو جنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس، أو جنسه البعيد كعدم اللحية عن الشجر، فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم، وإن لم يعتبر ذلك السواد واللاسواد، فتقابل الإيجاب والسلب، إلا أنه لا دليل على امتناع أن يكون المتقابلان عدميين.

كيف: وقد أطبق المتأخرون على أن نقيض العدمي، قد يكون عدميًا، كالامتناع واللامتناع، والعمى واللاعمى، بمعنى رفع العمى وسلبه أعم من أن يكون هو باعتبار الاتصاف بالبصر، أو باعتبار عدم القابلية له، فما يقال إن اللاعمى. إما عبارة عن البصر فيكون وجوديًا، وإما عن عدم قابلية المحل للبصر، فيكون سلبًا لأمر وجودي، ليس بشيء، وإذا جاز أن يكونا عدميين. فالأولى أن يبين الحصر بوجه يشملهما. كما يقال: المتقابلان إن كان أحدهما سلبًا للآخر، فإن اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة لما أضيف إليه السلب، فتقابلهما تقابل الملكة والعدم، وإلا فتقابل الإيجاب والسلب، وإن لم يكن أحدهما سلبًا للآخر، فإن كان تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر، فتقابلهما التضايف، وإلا فالتضاد، وقد يستدل على لزوم كون أحد المتقابلين وجوديًا، بأنه لا تقابل بين العدم والمطلق والمضاف، ضرورة صدق المطلق على المقيد، ولا بين العدمين المضافين لوجهين أحدهما: أنهما يجتمعان في غير ما وقع الإضافة إليه، إما بطريق الصدق، فلأنه يصدق على الأحمر، أنه لا أسود ولا أبيض، وإما بطريق الوجود، فلأنه قد وجد فيه الحمرة التي هي لا سواد، ولا بياض.

وثانيهما: أن من شرط المتقابلين أن يكونا متواردين على موضوع واحد كما أشرنا إليه، وقد صرح به بعض المتأخرين، وموضوع العدمين المضافين كاللاسواد واللابياض، متعدد ضرورة أنهما لو أضيفا إلى واحد لم يكونا عدمين، وبهذا يخرج التقصي عن إشكالين:

أحدهما: أن مثل الإنسانية مع الفرسية داخل في حد المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما مع أنه ليس أحد الأقسام الأربعة، أما غير التضاد فظاهر. وأما التضاد، فللإطباق على أنه لا تضاد بين الجواهر لامتناع ورودها على الموضوع.

وثانيهما: أن الملزوم وعدم اللازم كالسواد واللالون متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وليسا أحد الأقسام. أما السلب والإيجاب فلاجتماعهما على الكذب كما في البياض، وأما غيرهما فظاهر، ووجه التقصي أن مثل هذا ليس من التقابل، لا انتفاء التوارد على موضوع واحد، وفي هذا الكلام نظر أما أولاً فلأن ما ذكر من اجتماع العدمين، إنما يكون. إذا لم يعتبر إضافة أحدهما إلى الآخر، كما في اللاسواد، واللابياض بخلاف مثل العمى واللاعمى، والامتناع واللاامتناع.

وأما ثانيًا: فلأن الموضوع في التقابل ليس بمعنى المحل المقوم للحال حتى يلزم أن يكون المتقابلان من قبيل الأعراض البتة للقطع بتقابل الإيجاب والسلب في الجواهر مثل الفرسية، واللافرسية، بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور اعتبارًا بالورود على المحل الذي هو الهيولى(١).

وأما ثالثًا: فلتصريح ابن سينا وغيره بأن موضوع المتقابلين قد يكون واحدًا شخصيًا كزيد للعدل والجور أو نوعيًا كالإنسان للرجولية والمرئية، أو جنسيًا كالحيوان للذكورة والأنوثة، أو أعم من ذلك كالشيء للخير والشر.

وأما رابعًا: فلأن الكلام في اللاسواد واللابياض لا في العدم المضاف إلى السواد، والعدم المضاف إلى البياض، ألا ترى أنك لا تقول باختلاف الموضوع في البياض واللابياض، نظرًا إلى أن اللابياض عدم مضاف إلى البياض فيكون موضوعه البياض.

---

(١) الهيولى: هي عند الحكماء شيء قابل للتصوّر مطلقًا من غير تخصيص بصورة معينة، ويسمى بالمادة، وجاء في كشف اللغات: الهيولى: شيء تظهر فيه صور الأسماء، وذلك ما يسميه الصوفية: الأعيان الثابتة، والمتكلمون: حقائق الأشياء، والحكماء: ماهيات الأشياء (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٧٤٧). وفي معجم الباقلاني ص ٤٥٣: الهيولى: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، واصطلاحًا جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية. وقال الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٢٩٣: الهيولى: هي جوهر وجوده بالفعل، إنما يحصل بقبوله الصورة الجسمانية كقوة قابلة للصور، وليس له في ذاته صورة، إلا بمعنى القوة.

فإن قيل: من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد. فإن قولنا: كل حيوان إنسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بإنسان، وضد لقولنا، لا شيء من الحيوان بإنسان، مع أنه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن ذلك بحسب اشتراك الاسم كسائر النسب من العموم والخصوص، والمباينة والمساواة، فإنها تكون في المفردات باعتبار الصدق، أعني صدقها على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود، أعني صدقها في أنفسها، فالمعتبر في التناقض والتضاد بين المفردين، امتناع الاجتماع في المحل، وبين القضيتين امتناع لا اجتماع في الوجود.

وثانيهما: أن يجعل تقابل الإيجاب والسلب أعم مما في المفردات والقضايا، ويعتبر موضوع القضية موردًا ومحلًا لثبوت المحمول له، وعدم الثبوت على ما قال المحققون من الحكماء: أن المتقابلين بالإيجاب والسلب، إن لم يحتمل الصدق والكذب فبسيط كالفرسية، واللافرسية، وإلا فمركب، كقولنا: زيد فرس، وزيد ليس بفرس، فإن إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال.

وقال ابن سينا: إن من التقابل الإيجاب والسلب. ومعنى الإيجاب وجود أي معنى كان، سواء كان باعتبار وجوده في نفسه، أو وجوده لغيره، ومعنى السلب لا وجود بأي معنى كان، سواء كان لا وجوده في ذاته، أو لا وجوده في غيره.

التضاد الحقيقي

(وقد يعتبر في التضاد[١] غاية الخلاف[٢] ويسمى بالتضاد الحقيقي، والأول بالمشهوري[٣] وفي الملكة[٤] والعدم[٥] استعداد المحل للوجود في ذلك الوقت، ويخص

---

(١) تقدم التعريف بالتضاد قبل قليل.

(٢) غاية الخلاف: كالبياض والسواد، فإذا لم يكن بينهما كالصفرة والبياض والحمرة والسواد فليسا بضدين.

(٣) المشهوري: سمي بذلك لاشتهاره بين الفلاسفة.

(٤) الملكة: تطلق على كيفية راسخة في المحل أي متعسر الزوال أو متعذرة، ويقابلها الحالة. وتطلق على مقابل العدم أيضًا (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٦٤٢).

(٥) العدم: يقابل الوجود كما أن العدمي يقابل الوجودي، وفي اصطلاح المتصوفة: العدم هو الأعيان الثابتة يعني الصور العلمية، والحكماء يقولون: العدم هو الماهيات الممكنة، والمعدوم يقابل الموجود (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١١٧٠).

باسم المشهوري والأول بالحقيقي، وأول كل أعم، وباعتباره يدخل في أقسام التقابل، تقابل مثل البياض مع الصفرة، والبصر مع عدمه من الشجر إلا أنهم صرحوا بأن أحد الضدين في المشهوري قد يكون عدمًا للآخر، كالسكون للحركة، والظلمة للنور، والمرض للصحة، والعجمة للنطق، والأنوثة للذكورة، والفردية للزوجية، وإن غاية الخلاف شرط في المشهوري أيضًا)[1].

ما مر من تفسير التضاد، وتفسير الملكة والعدم هو الذي أورده قدماء الفلاسفة في أوائل المنطق، وأما في مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل منهما قيدًا آخر وهو في المتضادين، أن يكون بينهما غاية الخلاف، كالسواد والبياض، بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة والعدم، أن يكون العدم سلب الوجود عما هو من شأنه في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الأمرد، وكل من التضاد والملكة والعدم، بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثاني ضرورة أن المطلق أعم من المقيد إلا أن المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية، والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي، والمقيد بالمشهوري، ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف، وكذا الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب أو الشجر قادحًا في حصر التقابل في الأقسام الأربعة لكونه خارجًا عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى الأخص.

أجاب المتأخرون بأن الحصر إنما هو باعتبار المعنى الأهم أعني المشهوري من التضاد، والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل أمثال ذلك. وفيه نظر، أما أولًا فلأن الضدين في التضاد والمشهوري لا يلزم أن يكونا وجوديين، بل قد يكون أحدهما عدمًا للآخر كالسكون للحركة، والظلمة للنور، والمرض للصحة، والعجمة للنطق، والأنوثة للذكورة، والفردية للزوجية. صرح بذلك ابن سينا وغيره فهو لا يكون قسيمًا لتقابل الملكة والعدم، وتقابل الإيجاب والسلب، بل وفي كلامهم، أنه اسم يقع على التضاد الحقيقي، وعلى بعض أقسام الملكة والعدم، أعني ما يمكن فيه انتقال الموضوع من العدم إلى الملكة كالسكون والحركة بخلاف العمى والبصر، والحق أنه أعم من ذلك إذ لا يمكن الانتقال في النطق، والعجمة، وفي الذكورة والأنوثة، وفي

---

(١) غاية الخلاف شرط في المشهوري: أي بأن المشهوري يشترط فيه غاية الاختلاف أيضًا، فيخرج نحو الصفرة والبياض عن المشهوري لاتحاده في هذا القيد بالحقيقي حينئذٍ فبطل حصر المتقابلات فيما ذكر لأن هذا القسم لا يدخل في غير التضاد فيخرج عن التقسيم وهو ظاهر.

الزوجية والفردية، على أن تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع إلى الإيجاب والسلب، فإن الزوج عدد ينقسم بمتساويين، والفرد عدد لا ينقسم بمتساويين، فالأول اسم للموضوع، أعني العدد مع الإيجاب، والثاني اسم له مع السلب، كذا ذكره ابن سينا.

وأما ثانيًا: فلأنه صرح ابن سينا وغيره بأن غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري أيضًا، وحينئذٍ يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجًا عن الأقسام.

التقابل عام بالمعروض خاص بالعارض

(قال: ومن حكم التقابل أنه أعم من التضايف[١] باعتبار المعروض وأخص باعتبار العارض أما أن التضاد قسيم التضايف وقسم منه باعتبارين).

جواب عن اعتراض تقريره أن التضايف أعم من أن يكون تقابلًا أو تماثلًا أو تضادًا أو غير ذلك، مما يدخل تحت المضاف، فكيف يجعل قسمًا من التقابل أخص منه مطلقًا وقسيمًا للتضاد منافيًا له، وتقرير الجواب أن التضايف أعم من مفهوم التقابل العارض لأقسامه، ومفهوم التضاد العارض يمثل السواد والبياض، ضرورة أنه لا يعقل المقابل أو المضاد إلا بالقياس إلى مقابل أو مضاد آخر، وهذا لا ينافي كون معروض التقابل أعم منه، بمعنى أن ما يصدق عليه التقابل قد يكونان متضايفين، وقد لا يكونان، ومعروض التضاد مباينًا له كالسواد والبياض، فإنه لا تضايف بينهما.

من أحكام التقابل مقوليته على ما تحته

(قال: وإن مقوليته على الأقسام[٢] بالتشكيك[٣]، وأشهرها الإيجاب والسلب، إذ باعتباره يمتنع الاجتماع في البواقي لا التضاد باعتبار غاية الخلاف، إذ لا غاية فوق التنافي الذاتي).

---

(١) التضايف: كون الشيئين بحيث لا يمكن تعقل كل واحد منهما إلا بالقياس إلى الآخر، وقيل: كون الشيئين بحيث يكون تعلق كل واحد منهما سببًا لتعلق الآخر به، كالأبوّة والبنوّة، ومآل التعريفين واحد. والمتضايفان هما المتقابلان الوجوديان اللذان يعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر، أو يقال بحيث يكون تعلق كل منهما سببًا لتعلق الآخر به (كشف اصطلاحات الفنون ١/ ٤٦٨).

(٢) الأقسام: التي تحت التقابل وهي التضاد والتضايف والإيجاب والسلب والعدم.

(٣) بالتشكيك: بمعنى أنه إنما يقال على هذه الأقسام ويصدق عليها بطريق التشكيك لا بطريق التواطؤ والاشتراك.

يريد أن من حكم التقابل أنه ليس جنسًا لأقسامه، إذ لا يتوقف تعقلها على تعقله، وهذا ظاهر في التضايف، كما أن التوقف ظاهر في التضاد، وأما في التضاد وأما في الباقين فمتردد.

وبالجملة فمقوليته على الكل بالتشكيك لكونه في الإيجاب والسلب أشد لأن امتناع الاجتماع فيهما ظاهر وبحسب الذات، وفي البواقي لاشتمالها على ذلك، وأوضح ذلك بأن الخير فيه عقدان عقد أنه خير وهو ذاتي، وعقد أنه ليس بشر وهو عرضي، وكونه ليس بخير ينفي الذاتي، وكونه شرًا ينفي العرضي، ولا خفاء في أن النافي الذاتي أقوى وفي التجريد ما يشعر بأنه في التضاد أشد لأنه قال: وأشدها فيه. الثالث: أي أشد أنواع التقابل في التقابل هو التضاد ووجه بأن التضاد مشروط بغاية الخلاف، وهي غاية في امتناع الاجتماع. ورد بأنه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بأن يكون أحدهما صريح سلب الآخر بخلاف الضدين، فإن أحدهما إنما يستلزم سلب الآخر.

وقيل: يعني كلامه أن شد الأنواع في التشكيك هو التضاد، لأن قبول القوة والضعف في أصنافه من الحركة والسكون، والحرارة والبرودة، والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي.

مرجع الإيجاب والسلب

(قال: ومن حكم الإيجاب والسلب أن مرجعهما إلى القول والعقد إذ السلوب اعتبارات لها عبارات لا ذوات، وإلا لكان للإنسان بحسب سلب ما عداه معانٍ لا تتناهى).

أي الوجود اللفظي والذهني دون العيني بمعنى أن السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لا ذوات حقيقية، وإلا لكان للإنسان مثلًا معانٍ غير متناهية لأنه ليس بفرس ولا ثور، ولا ثعلب، ولا أشياء غير متناهية كذا ذكره ابن سينا، وبه يظهر أن ليس معناه ما فهمه بعضهم من أنه ليس في الخارج شيء هو إيجاب أو سلب كيف، ولا يعنون بالإيجاب إلا مثل السواد بالنسبة إلى اللاسواد وهو موجود في الخارج.

من أحكام السلب والإيجاب

(قال: وإنهما عند النقل إلى الحكم يقتسمان الصدق والكذب والبواقي قد يكذب لعدم الموضوع أو لخلوه).

أي ومن حكم الإيجاب والسلب أنهما إذا نقلا إلى الحكم والقضية، كان أحدهما صادقًا، والآخر كاذبًا البتة سواء وجد الموضوع أو لم يوجد ضرورة امتناع اجتماع النقيضين، وارتفاعهما بخلاف سائر الأقسام، فإنه يجوز أن يكذب فيه المتقابلان لعدم الموضوع أو لخلوه عنهما، كما إذا حمل الأعمى والبصير، أو الأسود والأبيض، أو الأب والابن على العنقاء أو على العقل.

فإن قيل: إن أريد بالنقل إلى القضية حمل المتقابلين على موضوع، فالإيجاب والسلب أيضًا قد يكذبان لعدم الموضوع. كما في قولنا: العنقاء أسود، ولا أسود لاقتضاء المعدولة وجود الموضوع، وإن أريد اعتبار التقابل بين النقيضين، فهذا لا يتصور في التضايف، ولا في ملكة والعدم.

قلنا: المراد الثاني في الإيجاب والسلب، والأول في البواقي، وقد يقال القضية إنما تكون معدولة مفتقرة إلى وجود الموضوع إذا أريد بالمحمول مفهوم ثبوتي يصدق عليه النقيض، عدل في التعبير عنه إلى طريق السلب وأما إذا أريد به نفس مفهوم النقيض فهو موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع لكونها في قوة السالبة، فقولنا العنقاء لا أسود إذا أريد باللاأسود نقيض الأسود، أعني رفعه فهي صادقة بمنزلة قولنا ليس العنقاء أسود.

أحكام التضاد

(قال: ومن حكم التضاد أن الموضوع قد لا يخلو عن أحد الضدين بعينه كالنار عن الحرارة أو لا بعينه كالجسم عن الحركة والسكون وقد يخلو ما لاتصافه بوسط يعبر عنه باسم محصل كالفاتر أو بسلب الطرفين كاللاعادل، واللاجائر أو بدون ذلك كإشفاف يخلو عن السواد البياض).

ظاهر وفيه إشارة إلى أن تعاقب الضدين على الموضوع الواحد ليس بلازم.

التضاد الحقيقي يوجد بين نوعين

(قال: وإن الحقيقي منه إنما يكون بين نوعين آخرين من جنس واحد كالسواد والبياض[1] لا بين جنسين كالفضيلة والرذيلة[2]، وكالخير والشر، أو نوعين من جنسين،

---

(١) كالسواد والبياض: هما نوعان من جنس اللون الذي هو بعض أجناس العروض، وهما الأخيران من أنواع اللون لوجود وسطين قبلهما أدنى منهما في الاختلاف كالبياض مع الصفرة، والحمرة مع السواد.

(٢) كالفضيلة والرذيلة: فإن الفضيلة جنس تحتها أنواع كالحلم والعلم والعدل وغير ذلك. والرذيلة جنس=

كالعفة والفجور[١]، أو أنواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة، وعوّلوا في ذلك على الاستقراء وفيه نظر، وأما المشهوري فقد صرحوا بأنه قد يكون بين جنسين كالخير والشر، أو نوعين من جنس كالعفة والفجور، أو أنواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة أو من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن).

يعني أن من حكم التضاد أن الحقيقي منه لا يكون إلا بين نوعين أخيرين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون، ويلزم من هذا الحصر، أنه لا يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة، والخير والشر، ولا بين نوعين من جنسين كالعفة الداخلة تحت الفضيلة، والفجور الداخل تحت الرذيلة، إذا فرض كونهما جنسين، ولا بين أنواع فوق الاثنين. سواء كانت من جنس واحد، كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون، أو من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن، ويلزم من هذا أن لا يكون ضد الواحد إلا واحدًا حتى لا يكون للسواد ضد هو البياض، وآخر هو الحمرة، ولا للشجاعة ضد هو التهور، وآخر هو الجبن، وعوّلوا في إثبات ذلك على الاستقراء، وأما التضاد المشهوري، فقد صرحوا بأنه لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس، بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة، والخير والشر، أو بين نوعين من جنسين كالعفة والفجور، أو بين أنواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة، أو من جنسين كالشجاعة والتهور، والجبن، وفيه نظر من وجوه: **الأول**: أن معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين من جنس. هو أنا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما، ولا طريق إلى نفيه عما بين الفضيلة والرذيلة، أو العفة والفجور، سوى أنه لا يكون إلا فيما بين نوعين من جنس، وهذان جنسان أو نوعان من جنسين وهذا دور ظاهر.

الثاني: أنه إن اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون أنواع من جنس ضروري لا استقرائي لأن غاية الخلاف إنما يكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الأوساط، وإن لم يشترط فبطلانه ظاهر، كما في أنواع اللون.

الثالث: أنهم أطبقوا على تضاد السواد والبياض على الإطلاق، مع أنهما ليسا نوعين أخيرين من اللون، بل السوادات المتفاوتة أنواع مختلفة مشتركة في عارض السواد

= تحتها أنواع كالطيش والجهل والجور وغير ذلك.

(١) كالعفة والفجور: العفة نوع من الفضيلة الشرعية الصادقة على العدل وملازمة العبادة وترك المحرمات وعلى غير ذلك. والفجور: نوع من الرذيلة الشرعية الصادقة على الجور وعدم العبادة والإقدام على المحرمات وغير ذلك، فالعفة ليست ضدًا حقيقيًا للفجور لكونهما جنسين لا من جنس واحد.

المقول بالتشكيك، وكذا البياض، فعلى ما ذكروا من أن التضاد الحقيقي لا يكون إلا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم أن لا يكون في الألوان إلا بين غاية السواد وغاية البياض.

الرابع: أن ما ذكره ابن سينا من تحقيق التضاد المشهوري بين أنواع كالشجاعة، والتهور، والجبن ينافي ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري أيضًا.

نفي التقابل بين الوحدة والكثرة(١)

(قال: لا تقابل بين الكثرة والوحدة بالذات بل يعارض العلية والمكيالية، لأن موضوعهما لا يتحد بالشخص، ولأن أحد المتقابلين لا يتقوم بالآخر.

ورد الأول: بأن الموضوع قد لا يتحد بالشخص، بل بالنوع أو بالجنس أو بعارض أعم، ومع ذلك فبمجرد الفرض.

والثاني: بمنع تقوم الكثرة بالوحدة، وإنما يتقوم معروضها، بمعروضها ولا نزاع في أن المتقابلين، إذا أخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس والبصير والأعمى، والأب والابن، والأسود والأبيض لم يكونا متقابلين بالذات فكيف نفس المعروض.

فإن قيل: التقوم بين المعروضين يستلزم جواز اجتماع العارضين.

قلنا: لو سلم فبحسب الوجود وهو لا ينافي تقابل الإيجاب والسلب كالأبيض الحلو فيه البياض، واللابياض أعني الحلاوة.

---

(١) قال في شرح المواقف ٤/ ٣٠ ـ ٣٢: بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعًا إذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية، أي ليس بين ذاتيهما تقابل، لأنهما لا تعرضان لموضوع واحد بالشخص، أي ليستا منسوبتين بالعروض إلى موضوع واحد شخصي. واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقًا لأن التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة، ومعنى ذلك أن العقل إذا لاحظهما وقاسهما إلى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة، لكن ربما امتنع ثبوت أحدهما له بسبب تعين الآخر فيه لأمر من خارج، وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لأن موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة، كما أن الوحدة جزء لها. ولأن الوحدة متقدمة وجوبًا على الكثرة لأنها مبدأ لها وجزء منها، فلا تكون الوحدة متضايفة للكثرة، لأن المتضايفين متكافئان، لا تقدم لأحدهما على الآخر وجودًا ولا تعقلًا، وأيضًا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة، فلا تضايف بينهما ولا ضدًا لها، إذ ليس أحد الضدين متقدمًا على الآخر وجوبًا.

ومن هٰهنا قيل: إن بين مفهوميهما تقابل الإيجاب والسلب. والحق أنهم أرادوا نفي التقابل بين الكثرة التي هي العدد والوحدة التي منها التعدد، وأما مفهومهما المفسران بالانقسام وعدمه، فالظاهر تقابلهما بالإيجاب والسلب).

من كلام الفلاسفة أن بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية، والمعلولية، والمكيالية، والمكيلية، وذلك أن الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيالًا لها، والكثرة معلولًا متقومًا بالوحدة ومكيلة بها، وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين:

أحدهما: أن موضوع المتقابلين يجب أن يكون واحدًا بالشخص بما سبق في تفسير التقابل، وموضوع الوحدة والكثرة، ليس كذلك، لأنه إذا طرأت الكثرة على الشيء بطلت هويته وحصلت هوية واحدة وكان هذا هو مراد الإمام(١) بقوله: إذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات لأن التي كانت ثابتة فبطل الوحدانية وبالعكس. أي إذا طرأت الوحدة على الأشياء بطلت الهويات المتكثرة موضوع الكثرة، لأن موضوع الكثرة مجموع الوحدات، وإلا فمجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها.

وثانيهما: أن الوحدة مقومة للكثرة، ولا شيء من المتقابلين كذلك. أما فيما يكون أحدهما عدم الآخر فظاهر وأما في التضايف، فلأن المقوم للشيء يتقدم عليه وجودًا أو تعقلًا. والمتضايفان يكونان معًا في التعقل والوجود، وأما في التضاد، فلأن المقوم للشيء يجامعه، والضد لا يجامع الضد، بل يدافعه.

فإن قيل: هذا كافٍ في الكل لأن الاجتماع في المحل ينافي القابل مطلقًا.

قلنا: ممنوع لما سيجيء من أن المتقابلين بالإيجاب والسلب قد يجتمعان في محل إذًا وحصلت هوية واحدة، وكان هذا مراد الإمام بقوله: إذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات التي كانت ثابتة، فبطل موضوع الكثرة كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف.

أما الأول: فلأن موضوع المتقابلين لا يلزم أن يكون واحدًا بالشخص فكيف يتصور ذلك في مثل الفرسية واللافرسية، بل صرحوا بأنه قد يكون واحدًا بالشخص كالعدل والجور لزيد أو بالنوع كالرجولية. والمرئية للإنسان أو بالجنس كالزوجية والفردية للعدد أو بأمر أعم عارض كالخير والشر للشيء، ومع ذلك فيكفي الفرض والتقدير كإنسان للفرسية واللافرسية في قولنا: الإنسان فرس، والإنسان ليس بفرس.

---

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

والإمام رحمه الله، جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليل عدم التضاد بينهما، فإن من شأن الضدين التعاقب على موضوع واحد، ولو بالإمكان، كما إذا كان أحدهما لازمًا كسواد الغراب.

وأما الثاني: فلأنه إن أريد أن ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فممنوع، إما بحسب الخارج فلأنهما اعتباران عقليان. وإما بحسب الذهن فلأنا نعقل الكثرة، وهو كون الشيء بحيث ينقسم، بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم، وإن أريد أن معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة، بمعنى أن الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه، أنه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم، لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين، بل معرضيهما، ولا نزاع في ذلك، ألا ترى أنهم اتفقوا على أن المتقابلين بالذات، إذا أخذا مع الموضوع كالفرس، واللافرس، وكالبصير والأعمى، وكالأب والابن، وكالأسود والأبيض، لم يكن تقابلهما بالذات، فكيف إذا أخذ نفس الموضوعين.

فإن قيل: المراد الثاني، وهو ينافي التقابل لأن كون أحد المعروضين مقومًا بالآخر يستلزم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع وصفيهما أو إمكانه لا أقل.

قلنا: ممنوع، وإنما يلزم لو كان المعروضان في محل، وهو ليس بلازم، وإنما اللازم اجتماعهما في الوجود، ولو سلم، فالاجتماع في المحل إنما ينافي جميع أقسام التقابل إذا كان بحسب الصدق، أعني حمل الموطأة لا بحسب الوجود، أعني حمل الاشتقاق لما ذكر في أساس المنطق، من أن امتناع المتقابلين في موضوع واحد، يعتبر في تقابل الإيجاب والسلب، بحسب الصدق عليه، وفي البواقي بحسب الوجود فيه، كالأبيض الحلو، فإن فيه البياض، واللابياض، لأن اللابياض مقول على الحلاوة الموجودة فيه، والمقول على الموجود في الموضوع، موجود في الموضوع، ثم ما يمتنع اجتماعه بحسب الوجود يمتنع بحسب الصدق من غير عكس، وما يجوز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس، فظهر أنه لا دليل على نفي تقابل الإيجاب والسلب من الوحدة والكثرة، بل تفسيرهم الكثرة بالانقسام مطلقًا، أو إلى المتشابهات والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك، وأما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما فمعناه أن الكثرة أي العدد لما كانت متقومة بالآحاد، ومتحصلة من انضمامها مجتمعة مع الواحد في المعدود، لم يكن بين العدد والواحد تقابل أصلًا، وهذا ظاهر، فيما هو جزء الكثرة، وأما الوحدة التي ترد على الكثرة فتبطلها، كما إذا جعلت مياه الكيزان في كوز واحد فقد

يوهم تضادهما، بناء على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك الماء، مع بطلان أحدهما بالآخر. ونفاه الإمام، بأنهما ليسا على غاية الخلاف، وبأن موضوع كل من الوحدات الزائلة التي هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارئة لا نفسه والكل ضعيف[١].

المنهج الخامس

العلية والمعلولية(*)[٢]

(قال: المنهج الخامس في العلية والمعلولية، وهما اعتبارات متضايفان لا يجتمعان في شيء إلا بالقياس إلى شيئين، وبيانهما في مباحث).

---

(١) للاستزادة حول الوحدة والكثرة انظر شرح المواقف ٤/ ٢١ ـ ١٠٢. وقد جعله المؤلف في ١١ مقصدًا وهي:

المقصد الأول: الوحدة تساوق الوجود.

المقصد الثاني: تعريف الكثرة واختلاف الحكماء فيها.

المقصد الثالث: الوحدة والكثرة ليست ذاتية.

المقصد الرابع: مراتب الأعداد.

المقصد الخامس: في أقسام الواحد.

المقصد السادس: الوحدة تتنوع ولكل نوع اسم.

المقصد السابع: الاثنان هما الغيران.

المقصد الثامن: الاثنان لا يتحدان وهذا حكم ضروري.

المقصد التاسع: الاثنان من المتكلمين ثلاثة أقسام.

المقصد العاشر: كل متماثلين يجتمعان.

المقصد الحادي عشر: المتقابلان أمران لا يجتمعان.

(*) وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف العلة.

المبحث الثاني: وجود المعلول يجب عند تمام الفاعل.

المبحث الثالث: وحدة المعلول توجب وحدة الفاعل.

المبحث الرابع: الواحد لا يكون قابلًا وفاعلًا عند الفلاسفة.

المبحث الخامس: لا تأثير للقوى الجسمانية.

المبحث السادس: استحالة تراقي عروض العلية والمعلولية.

المبحث السابع: المادة للصورة محل وقابل وحامل.

(٢) انظر شرح المواقف ٤/ ١٠٣ ـ ٢٠٧. (في العلة والمعلول) وقد جعله المؤلف في عشرة مقاصد وهي:

المقصد الأول: تصوّر احتياج الشيء إلى غيره ضروري.

=

من لواحق الوجود والماهية العلية والمعلولية[١]، وهما من الاعتبارات العقلية، التي لا تحقق لها في الأعيان، وإلا لزم التسلسل على ما مر غير مرة بل هما من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف، إذ العلة لا تكون إلا بالنسبة إلى المعلول، وبالعكس، فلا يجتمعان في شيء واحد إلا باعتبارين، كالعلة المتوسطة التي هي علة لمعلولها، معلولة لعلتها.

= المقصد الثاني: الواحد بالشخص لا يعلل بعلّتين مستقلتين.
المقصد الثالث: استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد.
المقصد الرابع: البسيط الحقيقي لا تعد فيه أصلاً.
المقصد الخامس: قول الحكماء في القوة الجسمانية.
المقصد السادس: الدور ممتنع إما بالضرورة أو بالاستقلال.
المقصد السابع: العلة المؤثرة مع المعلول.
المقصد الثامن: التسلسل محال أن يستند الممكن إلى علّة.
المقصد التاسع: الفرق بين جزء العلّة وشرطها.
المقصد العاشر: في بيان العلّة والمعلول.

(١) العلية والمعلولية: قال الإمام الغزالي في «معيار العلم في المنطق» ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤: العلّة هي كل ذاتٍ، وجودُ ذات آخر إنما هو بالفعل من وجود هذا الفعل ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك الفعل. وأما المعلول: هو كل ذاتٍ وجوده بالفعل من وجود غيره، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده. ومعنى قولنا: (من وجوده) غير معنى قولنا: (مع وجوده) فإن معنى قولنا: (من وجوده) هو أن يكون الذات باعتبار نفسها ممكنة الوجود، وإنما يجب وجودها بالفعل لا من ذاتها، بل لأن ذاتًا أخرى، موجودة بالفعل، يلزم عنها وجوب هذه الذات، ويكون لها في نفسها الإمكان المحض. ولها في نفسها بشرط العلّة، الوجوب، ولها في نفسها بشرط عدم العلّة الامتناع، وأما قولنا: (مع وجوده) فهو أن يكون كل واحد من الذاتين إذا فرض موجودًا، لزم أن يعلم أن الآخر موجود، وإذا فرض مرفوعًا، لزم أن الآخر مرفوع. والعلّة والمعلول معًا، بمعنى هذين اللزومين، وإن كان بين وجهي اللزومين اختلاف، لأن أحدهما وهو المعلول، إذا فرض موجودًا، لزم أن يكون الآخر قد كان موجودًا حتى وجد هذا. وأما الآخر وهو العلّة، فإذا فرض موجودًا، لزم أن يتبع وجود المعلول. وإذا كان المعلول مرفوعًا لزم أن يحكم أن العلّة كانت أولًا مرفوعة، حتى رفع هذا. لا أن رفع المعلول أوجب رفع العلّة. أما العلّة فإذا رفعناها، وجب رفع المعلول بإيجاب رفع العلّة. والعلّة تطلق على أربعة معانٍ: الأول: ما منه بذاته الحركة، وهو السبب في وجود الشيء، كالنجار للكرسي، والأب للصبي، وتسمى العلّة الفاعلة. الثاني: ما لا بد من وجوده لوجود الشيء، مثل الخشب للكرسي، ودم الطمث والنطفة للصبي وتسمى العلّة المادية. الثالث: الصورة، وهي تمام كل شيء، أي ما بحصوله يتم الشيء كصورة السرير من السرير، وصورة البيت من البيت وتسمى العلّة الصورية. الرابع: الغاية الباعثة أولًا المطلوب وجودها آخرًا، أي الموجود عقيب الشيء، كالسكن للبيت وتسمّى العلّة الغائية. (معيار العلم في المنطق ص ٢٤٧).

المبحث الأول
تعريف العلة[١]

(قال: المبحث الأول: العلة ما يحتاج إليه الشيء، وإن كان إطلاقها ينصرف إلى ما يصدر عنه الشيء، ثم إن كانت داخلة في الشيء، فوجوبه معها، إما بالفعل فصورية، وإما بالقوة فمادية، ويدخل فيهما الجزء من الصورة والمادة، وبذكر الوجوب يندفع أن الوجود قد يكون مع المادة بالفعل لا بالقوة، إلا أنه يرد الجزء الغير الأخير من الصورة جمعًا منعًا، إن كانت خارجة، فالشيء إما بها ففاعلية، أو لها فغائية، ويقال للأولين علة الماهية، وللآخرين علة الوجود، ومرجع الشروط والآلات إلى الفاعل، ومن الشروط ما هو عدمي كزوال المانع، ولا يستحيل دخوله في علة الوجود، بمعنى أن العقل، إذا لاحظ وجود المعلول، لم يجده حاصلًا بدونه.

وقد يقال: إنه في التحقيق كاشف عن شرط وجودي كزوال الرطوبة لاحتراق الخشبة ينبىء عن اليبوسة التي هي الشرط وليس عدم الحادث من مباديه إلا بالعرض).

قد يراد بالعلة ما يحتاج إليه الشيء. وبالمعلول ما يحتاج إلى الشيء، وإن كانت العلة عند إطلاقها منصرفة إلى الفاعل، وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال، أو بانضمام الغير إليه، ثم علة الشيء أعني ما يحتاج هو إليه إما أن تكون داخلة فيه أو خارجة عنه فإن كانت داخله فوجوب الشيء معها، إما بالفعل وهي العلة الصورية، وإما بالقوة وهي العلة المادية، وإن كانت خارجة عن الشيء. فإما أن يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية، أو لأجلها وهي العلة الغائية، ويخص الأوليان أعني المادية والصورية باسم علة الماهية، لأن الشيء يفتقر إليهما في ماهيته، كما في وجوده، ولذا لا يعقل إلا بهما، أو بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل، ويخص الآخر بأنه أعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود، لأن الشيء يفتقر إليهما في الوجود فقط، ولذا يعقل بدونهما، وتمام هذا الكلام ببيان أمور أن ما لا ذكر في بيان الحصر، وجه ضبط لأنه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء، وما لأجله الشيء سوى الاستقراء أن المراد بالصورية والمادية، وما ينسب إليهما من الأجزاء لصدق التعريف عليها، وكذا في الفاعلية والغائية، وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات في الأقسام لكونها راجعة إلى ما به الشيء وما ذهب إليه الإمام[٢] من أن الشروط من أجزاء العلة المادية، بناء على أن القابل إنما يكون قابلًا بالفعل معها ليس

---

(١) انظر الحاشية السابقة.

(٢) الإمام: فخر الدين الرازي.

بمستقيم، لأنها خارجة عن المعلوم، وقد صرح هو أيضًا بأن المادية داخلة أن ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب، وهو الموافق لكلام ابن سينا[١] أولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور، لأن المادة إذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة، فيدخل في تعريف الصورة، فلا يكون مانعًا، ويخرج من تعريف المادة فلا يكون جامعًا بخلاف الوجوب، فإنه بالنظر إلى المادة لا يكون إلا بالقوة، وبالنظر إلى الصورة لا يكون إلا بالفعل. وكان مرادهم أن الصورة ما يكون وجودًا لشيء معه بالفعل البتة، والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة، وحينئذٍ لا انتقاض أن الجزء الغير الأخير من الصورة المركبة، يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل، فيدخل في تعريف المادية، ويخرج عن تعريف الصورة، فينتقض التعريفان جمعًا ومنعًا، ولا يجوز أن يراد بالقوة الإمكاني بحيث لا ينافي الفعل، لأن الفساد حينئذٍ أظهر أن حصر الجزء في المادة والصورة مبني على أن الجنس والفعل ليسا جزأين من النوع بل من حده على ما سبق تحقيقه، وجعله الإمام مبنيًا على أنه لا تغاير بين الجنس والمادة، ولا بين الفعل والصورة إلا بمجرد الاعتبار لما مر من أن الحيوان المأخوذ بشرط أن يكون وحده، ويكون كل ما يقارنه زائدًا عليه، ولا يكون هو مقولًا على ذلك المجموع مادة، والمأخوذ لا بشرط أن يكون وحده أو لا وحده، ويكون مقولًا على المجموع جنس وهو إنما يتم لو كان الجنس مأخوذًا من المادة، والفصل من الصورة البتة، حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات أجناس وفصول، وقد صرح المحققون بخلافه، إن من شروط ما هو عدمي كعدم المانع، فإن كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول إلى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل، لأن امتناع تأثير المعدوم في الموجود ضروري، ولأنه يلزم انسداد باب إثبات الصانع.

والجواب: أن المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بحملتها، بل ذات الفاعل فقط، وسائر ما يرجع إلى الفاعل، إنما هي شرائط التأثير، ولا امتناع في استناد المعلول إلى فاعل موجود مقرون بأمور عدمية، بمعنى أن العقل إذا لاحظه حكم بأنه لا يحصل بدونها مع القطع بأن الموجد هو الفاعل الموجود، وحينئذٍ لا ينسد باب إثبات الصانع، لأن وجود الممكن يحتاج إلى وجود موجد، وإن كان مقرونًا بشرائط عدمية. وقد يجاب بأن الشرط إنما هو أمر وجودي خفي. وذلك الأمر العدمي الذي يظن كونه

---

(١) ابن سينا: أبو علي الشيخ الرئيس تقدمت ترجمته في الجزء الأول. وراجع ما ذكره ابن سينا في كتابيه «الإشارات» و«النجاة» حول هذا الموضوع.

شرطًا لازم له كاشف عنه مثلًا شرط احتراق الخشبة ليس بزوال الرطوبة، وانعدامها، بل وجود اليبوسة الذي ينبىء عنه زوال الرطوبة وكذا سائر الصور.

فإن قيل: نفس عدم الحادث من مبادىء وجوده لافتقاره إلى الفاعل المقارن له.

قلنا: الاحتياج إلى الشيء لا يقتضي الاحتياج إلى ما يقارنه، ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيًا محضًا لا ذاتيًا، وكيف يعقل احتياج وجود الشيء إلى عدمه، فهو ليس من المبادىء إلا بالعرض بمعنى أنه يقارن المبدأ.

العلة التامة والناقصة(١)

(قال: ثم جميع ما يحتاج الشيء يسمى علة تامة، سواء كان هو الفاعل وحده(٢)، أو مع الغاية كالبسيط للبسيط(٣) إيجابًا أو اختيارًا أو مع البواقي(٤)، كما في المركبات(٥)، وحينئذٍ لا يتصور تقدمها، والاحتياج إليها، إذ فيها جميع الأجزاء التي هي نفس الشيء).

العلة إما تامة هي جميع ما يحتاج إليه الشيء بمعنى أنه لا يبقى هناك أمر آخر يحتاج إليه، لا بمعنى أن تكون مركبة من عدة أمور البتة، وإما ناقصة هي بعض ذلك، والتامة قد تكون هي الفاعل وحده، كالبسيط الموجد للبسيط إيجابًا وقد تكون هي مع

(١) العلّة التامة والناقصة: العلّة على قسمين: علّة تامة وتسمى علّة مستقلة أيضًا، وعلّة غير تامة وتسمى علّة ناقصة وغير مستقلة، فالعلّة التامة عبارة عن جميع ما يحتاج إليه الشيء في ماهيته ووجوده أو في وجوده فقط كما في المعلول البسيط، والناقصة ما لا يكون كذلك، ومعناه أن لا يبقى هناك أمر آخر يحتاج إليه لا بمعنى أن تكون مركبة من عدة أمور البتة، وذلك لأن العلّة التامة قد تكون علّة فاعلية إما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط إذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه... وقد تطلق العلّة التامة على الفاعل المستجمع لشرائط التأثير... ثم العلّة الناقصة أربعة أقسام لأنها إما جزء الشيء أو خارج عنه، والأول إن كان به الشيء بالفعل فهو الصورة وإن كان به الشيء بالقوة فهو المادة، فالعلّة الصورية ما به الشيء بالفعل أي ما يقارن لوجوده وجود الشيء بمعنى أن لا يتوقف بعد وجوده على شيء آخر... (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٢٠٦ ـ ١٢١٤).

(٢) سواء كان هو الفاعل وحده: دون سائر العلل أو كان هو الفاعل مع الغاية.

(٣) كالبسيط للبسيط: فإن تأثير البسيط في البسيط كالعقل يؤثر في العقل في زعم الفلاسفة بالإيجاب لا يتوقف فيه الأمر إلا على المؤثر.

(٤) مع البواقي: أي أو كان هو الفاعل مع العلل البواقي مما سوى الفاعل من الغائية والمادية والصورية.

(٥) كما في المركبات: من المادة والصورة التي هي نفسها ذلك الشيء المعلول، وإذا اشتملت هذه العلّة على نفس المعلول فالشيء لا يتقدم لا يحتاج إلى نفسه في الوجود.

الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارًا، فإن فعل المختار قد يكون لغرض يدعو إليه، وقد يكون هو مع المادة والصورة أيضًا كالموجد للمركب عنهما، إما الغاية أو بدونها، وإذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول، واحتياج المعلول إليها ضرورة أن جميع أجزاء الشيء نفسه، وإنما التقدم لكل جزء منها، فما يقال من أن العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على إطلاقه، بل العلة الناقصة أو التامة التي هي الفاعل وحده، أو مع الشرط والغاية.

تقسيم أقسام العلة

(قال: وكل من الأربع ينقسم إلى بسيطة ومركبة، وإلى كلية وجزئية، وإلى ذاتية وعرضية، وإلى قريبة وبعيدة، إلى عامة وخاصة، وإلى مشتركة ومختصة بالذات وبالعرض، وإلى ما بالقوة وما بالفعل[١]).

يعني أن كلًا من العلل الأربع ينقسم باعتبار إلى بسيطة ومركبة، وباعتبار إلى كلية وجزئية، وباعتبار إلى ذاتية وعرضية، وباعتبار إلى قريبة وبعيدة، وباعتبار إلى عامة وخاصة، وباعتبار إلى مشتركة ومختصة، وباعتبار إلى ما بالقوة، وإلى ما بالفعل.

المبحث الثاني
وجود المعلول يجب عند تمام الفاعل[٢]

(قال: المبحث الثاني: يجب وجود المعلول عند تمام الفاعل[٣] لامتناع الترجيح بلا

---

(١) إذا عُدّ كل متقابلين قسم واحد فهي سبعة أقسام وإذا عُدّ كل متقابلين قسمان فهي أربعة عشر قسمًا.

(٢) قال في المواقف: العلّة يجب أن تكون موجودة مع المعلول، أي في زمان وجوده، وإلا فقد افترقا فليس وجوده لوجودها، فإن قيل: لعلها في الزمان الأول تُوجد المعلول في الزمان الثاني، قلنا: الإيجاد إن كان نفس حصول المعلول فلا يختلف عنه. وإن كان غيره كان ذلك موجبًا في الحال له في ثاني الحال فله إيجاب آخر وتتسلسل الإيجابات إلى غير النهاية. وفيه نظر، لأنه ليس موجبًا بل إيجابًا وإلا لزم التسلسل مطلقًا، ولأن الضرورة تنفي كون الإيجاب نفس المعلول. وقد يجاب بأنه لا معلول حال إيجاب العلّة وبالعكس، فليس حصوله لإيجابها له. والأولى هو التعويل على الضرورة فإن معنى الإيجاب، أي إيجاب العلّة للمعلول، هو أن يكون وجوده مستندًا إلى وجودها ومتعلقًا بها. لو ارتفعت العلّة ارتفع المعلول تبعًا لارتفاعها. وبالجملة، فليس وجوده عن علّة غير إيجاد العلّة وإيجابها إياه، فلا إيجاد حال العدم بالضرورة (شرح المواقف ٤/ ١٦٢ ـ ١٦٦).

(٣) يجب وجود المعلول عند تمام الفاعل: أي إذا وجد الفاعل من حيث إنه فاعل بأن وجد معه شرائط التأثير وآلاته حتى لا يبقى وجه مما يوجب ترجيح وجوده معلوله.

مرجح، وبالعكس لكون الاحتياج من لوازم الإمكان[1]، فتقدمه لا يكون إلا بالذات، واستناد الحادث إلى القديم لا يكون إلا بشرط حادث يقارنه لتعلق الإرادة).

يعني إذا وجد الفاعل بجميع جهات التأثير من الشرط والآلات والقابل يجب وجود المعلول، إذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجحًا بلا مرجح، لأن التقدير حصول جميع جهات التأثير من غير أن يبقى معه شيء يجب الترجح، وإذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير، لأن الاحتياج إلى المؤثر التام من لوازم الإمكان، والإمكان من لوازم المعلول، فلو لم يجب وجود المؤثر التام عند وجود المعلول، لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم، هذا خلف، وإذا كان بين المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود، لم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان، بل بالذات بمعنى الاحتياج إليه، بحيث يصح أن يقال، وجد المؤثر فوجد الأثر من غير عكس.

فإن قيل: لو صح هذا لما جاز استناد الحادث إلى التقديم لتأخره عنه بالزمان.

قلنا: من جملة جهات تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الأثر الحادث كتعلق الإرادة عندنا، والحركات والأوضاع عند الفلاسفة، فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل، ولا نزاع فيه لا للفاعل مع جميع جهات التأثير.

فإن قيل: الضرورة قاضية بأن إيجاد العلة للمعلول لا يكون إلا بعد وجودها، ووجود المعلول، إما مقارن للإيجاد أو متأخر عنه فيكون متأخرًا عن وجود العلة.

غاية الأمر أن يكون عقيبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجح بلا مرجح.

قلنا: كون الإيجاد بعد وجود العلل مع جميع جهات التأثير بعدية زمانية ممنوع.

افتقار عدم المعلول إلى عدم العلة

(قال: فعدم المعلول ولو في غير القار كالحركة يفتقر إلى عدم العلة ولو ببعض الشروط، وعدم الثبوت لا ينافي الشرطية بهذا المعنى، فالفاعل في طرفي الممكن واحد يجب بوجوده وجوده، وبعدمه عدمه، إن سابقًا فسابق، وإن لاحقًا فلاحق، وبقاء المعلول عند انعدام العلة إنما يتصور في المعدات كالابن بعد الأب، والبناء بعد البناء، وسخونة الماء بعد النار لا في المؤثرات).

---

(١) الاحتياج من لوازم الإمكان: بمعنى أن المعلول لا يكون إلا ممكنًا فالإمكان من لوازم المعلول. والاحتياج إلى الفاعل من لوازم الإمكان فتكون الحاجة من لوازم المعلول، لأن لازم اللازم لازم.

يعني لما ثبت أنه كلما وجدت العلة بجميع جهات التأثير وجد المعلول لزمه بحكم عكس النقيض أنه كلما انتفى المعلول انتفت العلة التامة إما بذاتها أو ببعض جهات تأثيرها وأكد الحكم بقوله: ولو في غير القار لأنه قد يتوهم أن الأعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد ينعم أجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكونها بحسب ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى أن ذاتها تقتضي عدم كل جزء بعد الوجود، وإن بقيت علته، وستطلع على حقيقة الحال في بحث الحركة، فإن قيل كل من العدمين نفي محض لا ثبوت له فكيف يكون أثرًا أو مؤثرًا. قلنا: بل عدم مضاف لا يمتنع كون أحدهما محتاجًا والآخر محتاجًا إليه، وهذا معنى المعلولية والعلية هٰهنا لا التأثر والتأثير، وإذا ثبت أن وجود الممكن يفتقر إلى وجود علته وعدمه إلى عدم علته ظهر أن الفاعل في طرفي الممكن أعني وجوده وعدمه واحد، يجب بوجوده وجوده وبعدمه عدمه، أما عدمه السابق فبعدمه السابق بمعنى أن عدم حدوث الحادث محتاج إلى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التأثير وأما عدمه اللاحق فبعدمه اللاحق، يعني أن زوال وجوده يحتاج إلى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير.

فإن قيل: ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل لما نشاهد من بقاء الابن بعد الأب، والبناء بعد البناء، وسخونة الماء بعد النار.

قلنا: ذاك في العلل المعدة، وكلامنا في العلل المؤثرة. فالأب بالنسبة إلى الابن ليس إلا معدًا للمادة لقبول الصورة، وإنما تأثيره في حركات وأفعال تفضي إلى ذلك وتنعدم بانعدام قصده ومباشرته، وفي هذا قياس سائر الأمثلة. فإن البناء إنما يؤثر في حركات تفضي إلى ضم أجزاء البناء بعضها بالجواز إلى بعض، ووجوده إنما هو أثر التمسك المعلول ليس العنصر هذا على رأي الفلاسفة، وأما على رأي القائلين باستناد الكل إلى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الإرادة فالأمر بين.

المؤثر في الوجود مؤثر في البقاء

(قال: والمؤثر في الوجود قد يكون هو المؤثر فى البقاء كالشمس للضوء وقد يكون غيره كمماسة النار للاشتعال واستمرارها بمعونة الأسباب لبقائه).

يريد أن ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار إلى أمر آخر كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاءه، وقد يفتقر البقاء إلى أمر آخر، وهذا ما يقال: إن علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال إلى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الأسباب.

المبحث الثالث

وحدة المعلول توجب وحدة الفاعل

(قال: المبحث الثالث وحدة المعلول بالشخص توجب وحدة الفاعل خلافًا لبعض المعتزلة ولا عكس خلافًا للفلاسفة، حيث منعوا صدور الكثير عن الواحد الحقيقي.

أما الأول: فلأن الشخص لو علل بمستقلتين لاحتاج إلى كل لعلتيها واستغنى عنها العلية الأخرى، ولأنه إما أن يحتاج إلى كل منهما فيكون جزء علة، أو إلى إحداهما فقط فيكون هو العلة بخلاف النوع، فإن المحتاج إلى كل منهما فرد مغاير للمحتاج إلى الأخرى كأفراد الحرارة الواقعة في نيران متعددة فالفرد بعينه يحتاج إلى علة بعينها وفرد ما إلى علة ما مع امتناع الاجتماع والنوع إلى علة (ما) مع جواز الاجتماع نظرًا إلى تعدد الأفراد، وهل يستند الفرد بعينه إلى علة ما بأن يقع بهذه كما يقع بتلك على البدل ولا يتبدل التشخص. فيه تردد[1]).

يريد أن الواحد الشخص لا يكون معلولًا لعلتين تستقل كل منهما بإيجاده خلافًا لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه لا يلزم أن يكون معلوله واحدًا بل قد يكون كثيرًا خلافًا للفلاسفة حيث ذهبوا إلى أن الواحد المحض من غير تعدد شروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة إلا لمعلول واحد.

---

(١) قال في المواقف: الواحد بالشخص لا يعلل بعلّتين مستقلتين، لوجهين: الأول: لو علّل بمستقلتين لكان محتاجًا إليهما للعلية، مستغنيًا عنهما إذ بالنظر إلى كل واحد منهما يوجد ذلك المعلول الشخصي ولو لم يوجب الآخر، وهو معنى الاستغناء. الوجه الثاني: إما أن يكون لكل واحد منها أثر فكل واحد منهما جزء العلّة التامة، أو لأحدهما فقط أثر، فهي العلّة، أو لا أثر لشيء منهما فلا شيء منهما بعلّة، وجوّزه بعض المعتزلة، كجوهر فرد ملتصق بيد اثنين، يدفعه أحدهما حال ما يجذبه الآخر على السوية في القوة والسرعة. وأما المثلان فهما واحد بالنوع فيجوز تعليله كالمخالفة، فإن مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد ثم إنه يعلل كل بمحله عند مَن يقول بأن المخالفة أمر ثبوتي، وأيضًا فالحرارة نوع واحد، ثم يعلل فرد منها بالنار، وفرد بالشمس وفرد بالحركة، وسننبه على عدم تماثل أفرادها فيما بعد، فإن قيل: الماهية إن اقتضت الحاجة إلى إحداهما علّل الأمران بها، وإلا استغنت عنهما فلا تعلل بشيء منهما. قلنا: هي تقتضي الاحتياج إلى علّة ما، والتعيين من جانب العلّة. واعلم أن هذا التزام لعدم احتياج المعلول إلى العلّة بعينها، فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلّتين إلى كل منهما بل إلى مفهوم أحدهما الذي لا ينافي الاجتماع (شرح المواقف ١١٦/٤ ـ ١٢٨).

أما الأول: وهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد فلوجهين:

١ ـ أنه يلزم احتياجه إلى كل من العلتين المستقلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الأخرى مستقلة بالعلية.

٢ ـ أنه إن توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة، لأن معنى استقلال العلة أن لا يفتقر في التأثير إلى شيء آخر، وإن توقف على إحداهما فقط كانت هي العلة دون الأخرى وإن لم تتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة، وهذا بخلاف الواحد بالنوع، فإنه لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى أن يقع بعض أفراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج إلى كل منهما أمرًا مغايرًا للمحتاج إلى الأخرى، وحينئذٍ لا يلزم احتياج شيء إلى شيء واستغناؤه عنه بعينه، ولا يلزم من احتياج النوع إلى كل من العلتين عدم استقلالهما بالعلية للفرد، وذلك كجزئيات الحرارة التي يقع بعضها بهذه النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولًا لهذه النيران. وقد تمثل بنوع الحرارة الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة، والمناقشة في كون هذه الحرارات من نوع واحد تدفع بأن المراد بالنوع ما هو أعم من الحقيقي، وأورد الإمام[١] أن المعلول النوعي إن احتاج لذاته إلى العلة المعينة امتنع استناده إلى غيرها، وهو ظاهر وإن لم يحتج كان غنيًا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج إليها. فأجاب بأنه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته إلى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقًا بل يجوز أن يحتاج لذاته إلى علة ما، ويكون الاستناد إلى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة أن تلك العلة المعينة تقتضي ذلك المعلول. فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة.

والحاصل: أن الماهية النوعية بالنظر إلى ذاتها ليست محتاجة إلى العلة المعينة ولا غنية عنها. بل كل من ذلك بالعارض. واعترض صاحب المواقف[٢] بأن فيما ذكر من احتياج المعلول إلى علة ما بحيث يكون التعين من جانب العلة التزام أن يحتاج المعلول المعين إلى علة لا بعينها فيجوز أن يكون الواحد بالشخص معلولًا لعلتين من غير احتياج إلى كل منهما ليلزم المحال بل إلى مفهوم أحدهما لا بعينه الذي لا ينافي في الاجتماع كما هو شأن المعلول النوعي.

والجواب: أن مفهوم أحدهما، وإن لم يناف الاجتماع، لكن لا يستلزمه فيمتنع فيما إذا كان المعلول شخصيًا، لأن وقوعه بهذه الصورة يستلزم الاستغناء عن ذلك،

(١) الإمام: فخر الدين الرازي.

(٢) انظر الحاشية ما قبل السابقة.

والمستغنى عنه لا يكون علة. ويجوز فيما إذا كان نوعًا لأن الواقع لكل منهما فرد آخر، فلا يكون شيء منهما في معرض الاستغناء، ولهذا قال: فالفرد بعينه يحتاج إلى علة بعينها، بمعنى أن الفرد المعين من الحرارة مثلًا يحتاج إلى علته المعينة التي أوجبتها ضرورة احتياج المعلول إلى علته. وفرد ما أي الفرد لا بعينه يحتاج إلى علة لا بعينها، بل بحيث يحتمل أن يكون هذه أو تلك، لكن يمتنع اجتماعهما عليه لما سبق، وهذا ما يقال، إن الواحد بالشخص، يجوز أن تكون له علتان على سبيل البدل، دون الاجتماع، والنوع يحتاج إلى علة لا بعينها، لكن لا يمتنع الاجتماع بالنظر إلى النوع، لأن الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع بالأخرى، وبهذا يندفع ما يقال: إن القول بالاحتياج إلى علة ما، إما أن يكون قولًا بتعدد العلة أو لا وأيًا ما كان فلا فرق بين النوع والفرد بقي هٰهنا بحث، وهو أن الواحد بعينه، وإن كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتجًا إليها، لكن هل يصح استناده إلى علة، لا بعينها بأن يقع بكل منهما على سبيل البدل بأن يكون الواقع بهذه هو بعينه الواقع بتلك، مثلًا حركة هذا الحجر في مسافة معينة في زمان معين، إذا وقعت بتحريك زيد، فلو فرضناها واقعة بتحريك عمرو هل تكون هي بعينها؟ فيه تردد بناء على أن اتحاد الفاعل، هل له مدخل في تشخص المعلول، وهذا غير ما سيجيء من أنه لا مدخل في تشخص الحركة، لوحدة الفاعل، حيث تقع الحركة المعينة بعضها بتحريك زيد، وبعضها بتحريك عمرو، وإنما الكلام في أنا لو فرضناها في ذلك الزمان في تلك المسافة، واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد وعمرو، هل تكون تلك بالشخص المعين.

دليل المخالف بامتناع تعدد العلة

(قال: تمسك المخالف بأن حركة جوهر يدفعه زيد حين يجذبه عمرو مستند إلى كل. قلنا: بل إلى الكل أو إلى الواجب تعالى).

أي تمسك القائل بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالشخص، بأنا لو فرضنا جوهرًا فردًا ملتصقًا بين زيد وعمرو ويدفعه زيد، ويجذبه عمرو في زمان واحد، على حد واحد، على حد واحد من القوة والسرعة، فالحركة مستندة إلى كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان، مع أنها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين. ولذا فرضناها في الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد الحل.

والجواب: منع استنادها إلى كل واحد بالاستقلال، بل إليهما جميعًا بحيث يكون كل منهما جزء علة، وليس من ضرورة تركب العلة تركب المعلول، وتوزيع أجزائه على أجزائها أو إلى الواجب تعالى كما هو الرأي الحق.

جواز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي[(١)]

(قال: وأما الثاني فلأن الأصل هو الإمكان ما لم يمتنع البرهان سنبين ولأن استناد الكل إلى الواجب ابتداء).

يعني جواز صدور الكثير عن الواحد فلوجهين.

أحدهما: إقناعي وهو أن العقل إذا لاحظ هذا الحكم لم تجد فيه امتناعًا لا لذاته، ولا لغيره، فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان.

وثانيهما: تحقيقي. وهو إقامة البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب تعالى على ما سيأتي:

أدلة الفلاسفة على صدور الكثرة عن الواحد

(قال: احتجت الفلاسفة بوجوه:

الأول: إن مصدريته[(٢)] لهذا غير مصدريته لذلك[(٣)] فإن دخل فيه شيء منهما

---

(١) قال في المواقف: يجوز عندنا (يعني الأشاعرة) استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط، وكيف لا ونحن نقول بأن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى، ومنعه الحكماء إلا بتعدد الآلة، (كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الأعضاء والقوى الحالة فيها)، أو بتعدد شرط أو قابل، وأما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات فلا. لنا، في إثبات الجواز، الجوهرية علّة للتحيّز ولقبول الأعراض فهما أثران لبسيط. لا يقال: أحدهما باعتبار الحال والآخر أثر له باعتبار الحيّز، لأنا نقول: بل الكلام في قابليته لهما، وهو من عوارض ذاته، والحق أنه لا يتم إلا ببيان بساطة العلّة وكون الأمرين وجوديين وانتفاء تعدد الآلة والشرط. احتج الحكماء على عدم الجواز بثلاثة أوجه: الأول: لو كان الواحد الحقيقي مصدرًا لـ(أ) ولـ(ب) لكان مصدرية (أ) غير مصدرية (ب) فإن دخل فيه هما أو أحدهما لزم التركيب، وإلا لكان مصدرًا لمصدريتهما، وعاد الكلام فيهما ولزم التسلسل. الوجه الثاني: أنا لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بأن طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة، فلولا أنه مركوز في العقول أن اختلاف الأثر لا يكون إلا باختلاف المؤثر لما كان كذلك. الوجه الثالث: أنه لو كان الواحد الحقيقي مصدرًا لأثرين وأنه تناقض. والجواب عن الأول: المصدرية أمر اعتباري فلا تكون الذات مصدرًا لها، لأن المحتاج إلى الموجد ما له وجود، وإن سلمنا تسلسلها فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير ممتنع. والجواب عن الثاني: أن الاستدلال على تغاير طبيعتي الماء والنار إنما هو بالتخلف لا بالاختلاف، فإنا لما رأينا نارًا ولا برد معها، ورأينا ماءً ولا حر معه علمنا أنهما مختلفان. والجواب عن الثالث: لا نسلم أن صدور (أ) ولا (أ) تناقض، فإن نقيض صدور (أ) وهو لا صدور (أ)، وأما صدور لا (أ) أعني صدور (ب) فلا يناقضه. (شرح المواقف ٤/١٢٨ ـ ١٣٩).

(٢) مصدريته: أي مصدرية الواحد الحقيقي.

(٣) غير مصدريته لذلك: الصادر الآخر، بمعنى أن صدور شيئين فأكثر عن الواحد يستلزم كونه محلًا=

تركب، وإلا تسلسل ضرورة أن العارض معلول[١] وله صدور. ورد بأنها أمر اعتباري، لو كانت متحققة، لم تتمحض وحدة الفاعل، ولزم تكثر المعلولات - بل لا تناهيها إذا صدر عن الواجب شيء، إذ معلولية العارض هناك مسلمة، على أنه لو صح هذا الدليل لزم أن لا يصدر عن الواحد شيء أصلًا، لكون صدوره مغايرًا، وأن لا يسلب عنه إلا واحد، ولا يتصف لا بواحد، ولا يقبل إلا واحد.

فإن قيل: السلوب اعتبارات لا تحقق لها، ولا تمايز في الأعيان، وكذا الاتصاف والقابلية[٢]، بخلاف الصدور[٣]، فإنه كما يطلق على اعتباري بعرض للعلة والمعلول من حيث هما معًا، يطلق على حقيقي[٤]، هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول. أعني خصوصية بحسبها يجب المعلول. فإن تعدد المعلول فهو متعدد، وإلا فواحد، وحينئذٍ إن كانت العلة علة لذاتها، فهو ذات العلة، وإلا فحالة تعرض لها، فلزوم تعدد الجهات، إنما يكون عند صدور الكثير دون الواحد.

قلنا: تحكمات لا يقتضي بها شبهة.

فإن قيل: مرادهم أنه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة أن فاعليته لهذا اعتبار مغاير لفاعليته لذلك، ويلزم أنه كلما لم يكن تكثر في الفاعل، ولو بالحيثية اتحد المعلول.

قلنا: كلام خال عن التحصيل هادم أساس قواعدهم المبنية على امتناع تعدد أثر البسيط. فإن تعدد الحيثيات العقلية، لا يقدح في الوحدة الحقيقية، وإلا لما أمكن أن يصدر عنه الواحد أيضًا لأن مصدريته له اعتبار مغاير له بحسب العقل ضرورة.

الثاني: أنه إذا صدر عنه (أ) فلو صدر عنه (ب) وهو ليس (أ) اجتمع النقيضان بخلاف ما إذا تعددت الجهة، فإن كلا يستند إلى جهة[٥].

= لصدورهما، وكونه محلاً لصدور الغير عنه هو معنى المصدرية.

(١) العارض معلول: أي كون العارض معلولًا عن الواجب.

(٢) القابلية: هي التي كون الشيء لا ينافي وصفًا من الأوصاف.

(٣) الصدور: الذي هو مرجع معنى المصدرية المتقدمة.

(٤) حقيقي: أي متحقق في نفسه لا يتوقف في فهمه وتقرره على شيئين حتى يكون اعتباريًا به، بل وجودي. وهذا المعنى الحقيقي المراد بالصدور هنا.

(٥) أي أنه لو كان الواحد الحقيقي مصدرًا لأثرين كـ(أ) و(ب) مثلًا لكان مصدرًا لـ(أ) ولما ليس (أ) لأن (ب) ليس (أ)، ولكان أيضًا مصدرًا لـ(ب) ولما ليس لـ(أ) وأنه تناقض.

ورد بأن صدور (أ) لا يناقض صدور ما ليس (أ) بل عدم صدور (أ) وهو وإن صدق على صدور ما ليس (أ) لكن لا امتناع في اجتماع الشيء، وما يصدق عليه نقيضه، إذا كان بحسب الوجود دون الصدق، وإنما الممتنع إن يصدق عليه، أنه يصدر عنه (أ) ولا يصدر عنه (أ).

الثالث: أن الاستدلال باختلاف الآثار على اختلاف المؤثرات مركوز في العقول ورد بأنه مبني على امتناع تخلف المعلول عن علته، وتحقق الملزوم بدون لازمه).

على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه:

الأول: أنه لو صدر عنه شيئان لكان مصدريته لهذا، أو مصدريته لذاك، مفهومين متغايرين، فلا يكونان نفسه، بل يكون أحدهما أو كلاهما داخلًا فيه، فيلزم تركبه، هذا خلف. أو خارجًا عنه لازمًا له، فيكون له صدور عنه.

وينقل الكلام إلى مصدريته له، وتسلسل المصدريات مع كونها محصورة من بين حاصرين، والاعتراض عليه من وجوه:

١ ـ أن المصدرية أمر اعتباري لا تحقق له في الأعيان، فلا يلزم أن يكون جزءًا من الفاعل، أو عارضًا له معلولًا.

٢ ـ أنه إن أريد بتغاير مصدرية هذه لمصدرية ذاك تغايرهما بحسب الخارج فممنوع، أو بحسب الذهن فلا ينافي كونهما نفس الفاعل بحسب الخارج.

٣ ـ أن المصدرية لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدًا محضًا في شيء من الصور لأنه إذا صدر عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية.

٤ ـ أن المصدرية على تقدير تحققها، وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم أن تكون معلولًا له لجواز أن تكون معلولًا لأمر آخر، اللهم إلا إذا كان الفاعل الواحد هو الواجب تعالى وحينئذٍ لا تتم الدعوى كلية.

٥ ـ أنه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات، بل لا تناهيها فيما إذ صدر عن الواجب شيء فإن المصدرية حينئذٍ بعد ما تكون خارجة، لا يجوز أن تكون معلولًا لأمر آخر، بل تكون معلولًا للواجب، صادرًا عنه، فتتحقق مصدرية أخرى بالنسبة إليه، ويتسلسل.

٦ ـ وأنه لو صح هذا الدليل لزم أن لا يصدر عن الواحد المحض شيء أصلًا وإلا لكانت هناك مصدرية داخلة، فيتركب أو خارجة فيتسلسل، وأن لا يسلب عنه أشياء

كثيرة، كسلب الحجر والشجر عن الإنسان، وأن لا يتصف بأشياء كثيرة، كاتصاف زيد بالقيام والقعود، وأن لا يقبل أشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد، لأن مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم سلب ذاك، وكذا الاتصاف والقابلية، فيلتزم إما التركب أو التسلسل.

وقد يجاب عن هذه الاعتراضات كلها بأن سلب الشيء عن الشيء، واتصاف الشيء بالشيء وقابلية الشيء للشيء من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها، ولا تمايز بينها في الأعيان، ولو سلم فهي لا تلحق الواحد من حيث هو واحد، بل تستدعي كثرة تلحقها هي، باعتبارات مختلفة، فإن السلب يفتقر إلى مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه، ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط، وكذا الاتصاف يفتقر إلى موصوف وصفة، والقابلية إلى قابل ومقبول، أو إلى قابل وشيء يوجد المقبول فيه، بخلاف الصدور، فإنه كما يطلق على الأمر الإضافي الذي يعرض للعلة والمعلول من حيث يعتبر العقل نسبة أحدهما إلى الآخر، وليس كلامنا فيه، كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة، بحيث يصدر عنها المعلول، وكلامنا فيه، ويكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة، وإلا امتنع استناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد، ولما كان الظاهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء أيضًا أمرًا إضافيًا اعتباريًا، زعموا أن المراد به خصوصية بالقياس إلى الأثر بحسبها يجب الأثر، وأنه وجودي بالضرورة، فإنا إذا أصدرنا حركات متعددة، فما لم يحصل لنا خصوصيته بالقياس إلى كل حركة، وأقلها إرادتها لم يصدر عنا تلك الحركة، وهكذا سائر العلل الفاعلية لا يصدر عنها الأشياء الكثيرة، إلا إذا كان لها مع كل منها خصوصية لا تكون مع الآخر. وإذا صدر الشيء الواحد، لم يلزم تعدد الخصوصية، بل لم يجز، وحينئذٍ إن كانت العلة علة لذاتها، فتلك الخصوصية ذات العلة، وإن كانت علة لا لذاتها، بل بحسب حالة أخرى، فتلك الخصوصية حالة تعرض لذات العلة.

فلزوم تعدد الجهات، وتكثر المعلولات إنما يكون عند صدور الكثير، وأما عند صدور الواحد، فلا يكون إلا ذات العلة، أو حالة لها، وعلى هذا لا يرد عليه شيء من الاعتراضات، لكن لا يخفى أن أكثر هذه المقدمات تحكمات لا يعضدها شبهة فضلًا عن حجة. وقد بين المطلوب بوجه لا يرد عليه الاعتراضات يدعي أنه زيادة تنبيه وتوضيح، وإلا فامتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح، لأنه لو صدر عنه شيئان فمفهوم عليته لأحدهما مغاير لمفهوم عليته للآخر بالضرورة، والشيء مع أحد المتغايرين لا يكون هو مع الآخر. فالمفروض لا يكون شيئًا واحدًا محضًا، بل شيئين، أو شيئًا موصوفًا بصفتين، هذا خلف.

وإذا كان تكثر المعلول مستلزمًا التكثر في الفاعل، كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض، ولا خفاء في أن هذا كلام قليل الجدوى، بعيد عن أن يجعل من معارك الآراء، وتفسيره على هذا الوجه يهدم أساس المسائل المبنية على أنه لا يصدر من البسيط شيئان. فإنه يجوز أن يصدر عنه أشياء، ويكون عليته لكل منها مفهومًا اعتباريًا مغايرًا لعليته للآخر ولا يقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية، وإلا لما جاز أن يصدر عنه شيء أصلًا لأن علميته لذلك الشيء مفهوم مغاير لذات العلة بحسب التعقل ضرورة كونه نسبة له إلى المعلول.

الوجه الثاني: أن الواحد الحقيقي إذا صدر عنه (أ) فلو صدر عنه (ب) لزم اجتماع النقيضين لأن (ب) ليس (أ) وليس (أ) نقيض (أ) بخلاف ما إذا تعددت الجهة، فإن كلًا من صدور (أ) وليس (أ) يستند إلى جهة، فيكون ما صدر عنه، غير ما صدر عنه ليس (أ) فلا يكون تناقضًا، ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور، فإن نقيض صدور (أ) عدم صدور (أ) وهو ليس ملازم، وإنما اللازم صدور ما ليس (أ) وهو ليس بنقيض حتى قال الإمام: العجب ممن يفنى عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط، ثم يهمله في مثل هذا المطلب الأعلى فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان، قرره بعضهم بأن عدم صدور (أ) صادق على صدور ما ليس (أ) فإذا اجتمع في الواحد صدور (أ) وصدور ما ليس (أ) فقد اجتمع صدور (أ) وعدم صدور (أ) وهما نقيضان، وهذا أيضًا فاسد، لأن الممتنع من اجتماع النقيضين هو صدقهما على شيء واحد بطريق حمل المواطأة بأن يصدق على الواحد أنه صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) لا بأن تواجدا فيه، ويحملا عليه بالاشتقاق كالأبيض الحلو الذي يوجد فيه البياض واللابياض الذي هو الحلاوة. وهٰهنا كذلك، لأنه قد وجد في الواحد صدور (أ) وعدم صدوره الذي هو صدور ما ليس (أ) ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) وكذا تقرير الصحائف، وهو أنه إذا صدر عنه (أ) لم يصدر عنه ليس (أ) لامتناع اجتماع النقيضين فاسد، لأن نقيض قولنا صدر عنه (أ) لم يصدر عنه (أ) لا قولنا صدر عنه ليس (أ).

الوجه الثالث: أنه لو جاز صدور الكثير عن الواحد، لما كان تعدد الأثر، واختلافه مستلزمًا لتعدد المؤثر واختلافه، فلم يصح الاستدلال منه عليه، لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول مشهور بين العقلاء كما إذا وجدوا النار تسخن المجاور، والماء يبرده، حكموا قطعًا بأن اختلافهما في الحقيقة.

ورد بأنا لا نسلم ابتناء ذلك على استلزام تعدد الأثر، تعدد المؤثر، بل على استلزام وجود المؤثر التام، ووجود أثره، ووجود الملزوم وجود لازمه، فحين لم

يجدوا من الماء أثر طبيعة النار، ولازمها الذي هو سخونة المجاور، حكموا بأن طبيعته غير طبيعة النار.

معارضة القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد

(قال: ثم عورضت بوجوه:

الأول: أن الجسمية تقتضي التحيز، وقبول الأعراض(١) أو قابليته لهما لا أقل(٢).

ورد بمنع وحدة الجسمية ووجودية الأمرين(٣).

الثاني: أن كل ما يصدر فله ماهية ووجود كلاهما معلول.

ورد: بعد تسليم تعددهما في الخارج. بأن المعلول هو الوجود أو الاتصاف به.

الثالث: أن المركز مبدأ محاذياته لنقط المحيط.

ورد: بأنها اعتبارات.

الرابع: أنه لو لم يصدر عن الواحد إلا الواحد لاتحدت سلسلة الموجودات ولزم في كل شيئين علية أحدهما للآخر، ولو بوسط.

ورد: بأن وحدة الذات لا تنافي كثرة الاعتبارات، فيجوز أن يصدر عن المعلول الأول الواحد كثرة بحسب ما يعقل له من الوجود والماهية والإمكان.

وتعقل مبدئه، (ذاته وتعقل مبدئه)، وأن يصدر عن الواحد الحق مع معلوله الأول معلول ثانٍ ويتوسطه ثالث، ويتوسطهما رابع، وهكذا إلى ما لا يتناهى من المعلولات. وحينئذٍ لا تنحصر السلاسل.

وقد يقال: لو كفى مثل هذه الاعتبارات، فللواحد الحق أيضًا كثرة سلوب(٤) وإضافات(٥) فيصلح مبدأ لكثرة من غير توسط المعلولات.

---

(١) قبول الأعراض: المراد بقبول الأعراض هنا: الاتصاف بها بدليل ما بعده.

(٢) قابليته لهما لا أقل: أي إن لم تقتض نفس الأوصاف ونفس التحيّز فلا أقل من اقتضائها القابلية لهما.

(٣) رد بمنع وحدة الجسمية ووجودية الأمرين: أي رد هذا الوجه بشيئين: أحدهما إنا نمنع وحدة الجسمية لأن فيها مادة هي الهيولى وبها تقبل الأعراض وصور الأبعاد. والثاني: أنا لا نسلم أن التحيّز والاتصاف أو قابليتهما من الأمور الوجودية فتفتقر إلى علّة مؤثرة في وجودها، بل الأمران اعتباريان عدميان لا علة لهما خارجًا، وإنما علّلا ذهنيًا والكلام في التأثير الخارجي.

(٤) للواحد الحق كثرة سلوب: مثل سلب الإمكان والحدوث والفناء عنه.

(٥) وإضافات: أي كثرة إضافات، مثل كونه مبدأ الغير، وكونه واجبًا بالذات وكونه سابقًا لكل شيء.

ويجاب بأنها تتوقف على ثبوت الغير فتوقفه عليها دور(١).

أي الشبه المذكورة بوجوه:

الأول: أن الجسمية وهي أمر واحد تقتضي أثرين هما التحيّز أي الحصول في حيّز ما وقبول الأعراض أي الاتصاف بها. فإن نوقش في استنادهما إلى مجرد الجسمية، وجعل للحيّز والأعراض مدخل في ذلك ينقل الكلام إلى قابلية الجسم للتحيّز، وقابليته للاتصاف بالأعراض، فإنهما يستندان إلى الجسمية لا محالة. وإن نوقش في وحدة الجسمية، بأن لها وجودًا أو ماهية وإمكانًا وجنسًا وفصلًا، وغير ذلك.

قلنا: هي بجميع ما فيها، ولها شيء واحد يستند إليه كل من الأمرين. ولا معنى لاستناد الكثير إلى الواحد سوى هذا.

وأجيب: بأنا لا نسلم أن التحيّز وقبول الأعراض أو القابلية لهما من الأمور الوجودية التي تقتضي مؤثرًا إما تحقيقًا فظاهر، وإما لزامًا، فلأن الفلاسفة وإن قالوا بوجود النسب، والإضافات لم يعمموا ذلك، بحيث يتناول قابلية التحيّز مثلًا. ولو سلم فلا نسلم استناد كل من الأمرين إلى الواحد المحض، بل أحدهما باعتبار الصورة، والأبعاد والآخر باعتبار المادة.

الوجه الثاني: أن كل ما صدر عن العلة، فله ماهية ووجود ضرورة كونه أمرًا موجودًا وكل منهما معلول، فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المشخص المحض متعددًا.

---

(١) قال في شرح المواقف: لنا في إثبات الجوهرية مع كونها حقيقة واحدة بسيطة، علة للتحيّز، في الحيّز المطلق، ولقبول الأعراض أيضًا، فهما، أي التحيّز وقبول الأعراض، أثران لبسيط واحد حقيقي، لا يقال: أحدهما، وهو قبول الأعراض أثر للجوهر، باعتبار الحال فيه وهو العرض، والآخر وهو التحيّز أثر له باعتبار التحيّز الذي يتمكن فيه لأنا نقول: ليس كلامنا في كونه محلًا للعرض بالفعل، وكونه حاصلًا في الحيّز بالفعل، حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيّز، كما ذكرتم بل الكلام في قابليته لهما وهو، أي كونه قابلًا لهما، من عوارض ذاته المعللة به، والحق أنه لا يتم هذا الاستدلال إلا ببيان بساطة العلة التي هي الجوهرية، ولا يمكن أخذه إلزاميًا، لأن الجوهر عندهم خمسة أقسام، والقابل منها للتحيّز وحلول هذه الأعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته، ولا وجود عندهم للجوهر الفرد. وبيان كون الأمرين، أي القابليتين اللتين هما الأثران، وجوديين. (قيل: ويمكن أخذه إلزاميًا لأنهما من النسب والإضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء). وبيان انتفاء تعدد الآلة والشرط في صدور القابلتين عن الجوهرية وهو مشكل (شرح المواقف ١٢٨/٤ ـ ١٣٢).

وأجيب: بأنا لا نسلم كون الوجود مع الماهية متعددًا بحسب الخارج لما سبق من أن زيادته على الماهية، إنما هو بحسب الذهن فقط.

ولو سلم، فلا نسلم أن كلًا منهما معلول بل المعلول هو الوجود، أو اتصاف الماهية به، لأن هذا هو الحاصل من الفاعل.

الوجه الثالث: أن النقطة التي هي مركز الدائرة مبدأ محاذياته للنقط المفروضة على المحيط.

وأجيب بأن المحاذاة أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج، فلا يكون معلولًا لشيء ولو سلم فمحاذاة النقطتين، إضافة قائمة بهما، أو بكل منهما إضافة قائمة بها، فلا يكون فاعلًا للمحاذيات على ما هو المتنازع.

ولو سلم فاختلاف الحيثية ظاهر لا مدفع له.

الوجه الرابع: أنه لو لم يصدر عن الواحد إلا الواحد، لما صدر عن المعلول الأول إلا واحد هو الثاني، وعنه واحد هو الثالث وهلم جراً فتكون الموجودات سلسلة واحدة، ويلزم في كل موجودين فرضًا أن يكون أحدهما علة للآخر، والآخر معلولًا له بوسط أو بغير وسط، وهذا ظاهر البطلان.

وأجيب: بأن ذلك إنما يلزم لو لم يكن في المعلول الأول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات، ولو لم يصدر عن الواجب مع المعلول الأول أو يتوسطه شيء آخر وهكذا إلى ما لا يحصى بيانه على ما ذكروه: أنه إذا صدر عن المبدأ الأول الذي ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شتى. كان ذلك الشيء واحدًا بالحقيقة والذات، لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة أمور ستة هي: الوجود، والهوية، والإمكان، والوجوب بالغير، وتعقل ذاته، وتعقل مبدئه. فيجوز أن يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات أمور متكثرة. ويظهر ابتداء سلاسل متعددة. وكذا يجوز أن يصدر عن ذلك الشيء الواحد الذي هو المعلول الأول معلول ثانٍ. وعن المبدأ الأول يتوسطه معلول ثالث. ويتوسط المعلول الأول والثاني والثالث معلول رابع وهكذا عن كل معلول يتوسط ما فوقه أو ما تحته. وعن الواجب يتوسط ما تحته جملة أو فرادى، فيكون هناك سلاسل غير محصورة، ولبعض المحققين رسالة في تفصيل ذلك، وأورد نبذًا منه في شرحه للإشارات واعتراض الإمام بأن الوجود والوجوب والإمكان اعتبارات عقلية، لا تصلح علة للأعيان الخارجية، ولما كان ظاهرًا أنها ليست عللًا مستقلة، بل شروطًا، وحيثيات تختلف بها أحوال العلة الموجودة.

اعترض: بأنه لو كفى مثل هذه الكثرة في أن يكون الواحد مصدرًا للمعلولات الكثيرة. فذات الواجب تعالى تصلح أن تجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والإضافات من غير أن يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك. ويحكم بأن الصادر الأول عنه ليس إلا واحدًا.

وأجيب: بأن السلوب والإضافات لا تعقل إلا بعد ثبوت الغير، فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان دورًا.

واعترض. بأن تعقلها إنما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته، والمتوقف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور.

والجواب: أن المراد أنه لا يصح الحكم بالسلوب والإضافات في نفس الأمر إلا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب مسلوبًا، وبالإضافة منسوبًا، فلا يصح الحكم باستناد ثبوته إليها للزوم الدور.

المبحث الرابع

الواحد لا يكون قابلًا وفاعلًا عند الفلاسفة

(قال: المبحث الرابع: زعمت الفلاسفة أن الواحد لا يكون قابلًا وفاعلًا لأنهما أثران[1] وقد مرّ، ولأن نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالإمكان.

والجواب: بعد تسليم كونها بالإمكان الخاص المنافي للوجوب أو بالإمكان العام الذي يمكن أن يتحقق بدون الوجوب أنه لا امتناع في الوجوب، واللاوجوب بجهتين بحيثية)[2].

(١) أي لا يكون مصدرًا لأثر وقابلًا له من جهة واحدة.

(٢) قال في المواقف: قال الحكماء: البسيط لا يكون قابلًا وفاعلًا، وإلا فهو مصدر مصدر للقبول والفعل وقد عرفت جوابه، وأيضًا: فنسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب، ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان فلا يجتمعان. والجواب: إنه لا يمتنع أن يكون للشيء نسبتان مختلفتان من جهتين مختلفتين فتجب من جهة ولا تجب من جهة أخرى. ومنهم مَن أجاب بأن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان العام، وهو لا ينافي الوجوب. وأورد عليه: أنه بالإمكان العام المحتمل للإمكان الخاص، ولذلك لا يمكن عدم القبول من حيث إنه مقبول ويتم الدليل. إذ نقول: نسبة الفاعل يتعين أن تكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين أن تكون كذلك. إلا أن يعاد إلى الجواب الأول. فيكون الجواب الثاني لغوًا (شرح المواقف ٤/ ١٣٩ ـ ١٤٢).

من حيث هو واحد، لا يكون قابلًا للشيء، وفاعلًا له، وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية، واحترز بقيد حيثية الوحدة عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها، وتقبلها بمادتها، وتمسكوا في ذلك بوجهين:

الأول: أن القبول والفعل أثران فلا يصدران عن واحد لما مرّ.

ورد: بعد تسليم كون القبول أثرًا بأنا لا نسلم أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، على أنه لو صح ذلك لزم أن لا يكون الواحد قابلًا لشيء وفاعلًا لآخر. فإن دفع باختلاف الجهة، فإن الفاعلية لذاته وقابليته، باعتبار تأثره عما يوجد المقبول.

قلنا: فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد أيضًا كذلك.

فإن قيل: الشيء لا يتأثر عن نفسه.

قلنا: أول المسألة، ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه.

فإن قيل: الكلام على تقدير اتحاد الجهة.

قلنا: فيكون لغوًا إذ لا اتحاد جهة أصلًا.

الثاني: أن نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب، ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان. لأن الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه، والقابل له لا يستلزمه، بل يمكن حصوله فيه، فيكون قبول الشيء للشيء، وفاعليته له متنافيين لتنافي لازميهما أعني الوجوب والإمكان.

واعترض. بأنه إنما هي إمكان عام، لأن معنى قابلية الشيء للشيء أنه لا يمتنع حصوله فيه، وهو لا ينافي الوجوب.

وقيل: بل معناه أنه لا يمتنع حصوله فيه، ولا عدم حصوله. وهو معنى الإمكان الخاص، ولو فرضناه الإمكان العام، فليس معناه أحد نوعيه، أعني الوجوب بل معناه مفهومه الأعم بحيث يحتمل الإمكان الخاص، فينافي تعين الوجوب الذي لا يحتمله.

والجواب بعد تسليم ذلك: أنه يجوز أن يكون الشيء واجبًا للشيء من حيث كونه فاعلًا له، غير واجب من حيث كونه قابلًا له.

المبحث الخامس

لا تأثير للقوى الجسمانية(١)

(قال: لا تأثير للقوى الجسمانية عندنا فلا يشترط في ظهور أفعالها الوضع، ولا يمتنع دوامها لخلق الله تعالى. وعند الفلاسفة يشترط في تأثيرها الوضع للقطع بأن النار لا تسخن إلا ما له بالنسب إليه وضع مخصوص، ويلزم تناهي فعلها بحسب الشدة(٢)، وهو ظاهر ويتوسط المدة(٣) والعدة(٤)، لأن القسري يختلف باختلاف القابل والطبيعي باختلاف الفاعل، لتفاوت الصغير والكبير في المفارقة، وتساويهما في القبول، لأن المفارقة للطبيعة، التي هي في الكبير أقوى، والقبول للجسمية التي هي فيهما على السواء. فإذا فرض في حركتيهما الاتحاد في المبدأ بتفاوت الجانب الآخر ويلزم التناهي، ولا ينتقض بحركة الأفلاك لأنها تستند إلى إرادات من نفوسها المجردة. والجواب بعد تسليم التأثير منع كون القوة بقدر الحجم)(٥).

القائلون باستناد الممكنات إلى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرًا، ولا يشترطون في ظهور الأفعال المترتبة عليها بخلق الله تعالى وضعًا، ولا يمنعون دوام تلك الأفعال، كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم.

---

(١) القوى الجسمانية: أي القوى الحالة في الجسم.

(٢) الشدة: أي لا تقوى أن تفعل حركة لا تكون حركة أخرى أسرع منها.

(٣) المدة: أي لا تقوى أن تفعل في زمان غير متناهٍ سواء كان الفعل صادر عنها واحدًا أو معدودًا.

(٤) العدة: أي لا تقوى على فعلٍ عدده غير متناهٍ، سواء كان زمانه متناهيًا أو غير متناهٍ.

(٥) قال في المواقف: قال الحكماء: القوة الجسمانية لا تفيد أثرًا غير متناهٍ لا في المدة ولا في الشدة ولا في العدة، واحتجوا عليه بأن قوة النصف في الطبيعي نصف قوة الكل، لتساوي الصغير والكبير في القبول، لأنه للجسمية المشتركة، وتفاوتهما في القوة فإنها تنقسم بانقسام المحل. وقوة الضعف في القسري النصف للتساوي في الفاعل فرضًا والتفاوت في القابل إذ المعاوق في الضعف أعني القوة الطبيعية أكثر، فإذا فرضناهما، أي التحريك الطبيعي والقسري، من مبدأ واحد، فالأقل إما متناهٍ والأكثر ضعفه، وضعف المتناهي متناهٍ، وهو خلاف المفروض، وإما غير متناهٍ فتقع الزيادة عليه في الجهة التي هو بها غير متناهٍ فهو متناهٍ، وأنه محال، وهذا الدليل مبني على عدة أمور كلها ممنوعة: الأول: أن القوة للجسمانية مؤثرة. الثاني: أن النصف له قوة لجواز أن يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه. الثالث: أنها نصف قوة الكل. الرابع: إمكان فرضهما من مبدأ واحد عددي أو زماني. وهو ممنوع. الخامس: وجود الحركتين ليقبلا الزيادة والنقصان. ثم قد يوجدان غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء كفلك القمر وزحل. ثم إنه منقوض بالأفلاك فإن الحركات الجزئية لا تستند إلى تعقل كلي بل إلى قوة جسمانية مع عدم تناهيها عندهم. (شرح المواقف ٤/ ١٤٢ ـ ١٥٦).

وأما الفلاسفة فيثبتون لها تأثيرًا، ويشترطون فيه الوضع قطعًا منهم بأن النار لا تسخن كل شيء، والشمس لا يضيء بها كل شيء بل ما له بالنسبة إليهما وضع مخصوص، بل ويقطعون بأنه يلزم تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة، بأن يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيًا، وكذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص، بأن لا تزداد إلى غير نهاية، ولا تنتقص إلى غير نهاية، وذلك أن المتصف حقيقة بالتناهي، واللاتناهي، هو الكم المتصل أو المنفصل والقوة التي محلها جسم متناهٍ إنما تتصف بهما باعتبار كمية المتعلق، أعني الحركات والآثار الصادرة عنها، إما كمية انفصالية وهي عدد الآثار، وإما كمية اتصالية وهي زمان الآثار وهو مقدار ممكن فيه فرض التناهي واللاتناهي في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة، وفي جانب الانتقاض وهو الاختلاف بحسب الشدة. بيان ذلك أن الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار أو عدد، كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان، أو أعمال متوالية لها عدد، فبفرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل، أو عدد تلك الأعمال، والذي بحسب المقدار يكون إما مع فرض وحدة العمل، واتصال زمانه، أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته أو كثرته، وبهذه الاعتبارات تصير القوى أصنافًا ثلاثة:

الأول: قوى تفرض صدور عمل واحد عنها في أزمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة، ولا محالة يكون التي زمانها أقل أشد قوة عن التي زمانها أكثر، ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية لا في زمان.

الثاني والثالث: قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم، ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل. ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناهٍ، فالاختلاف الأول بالشدة، والثاني بالمدة، والثالث بالعدة، ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو أن يقع الأثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهر الامتناع أن تقع الحركة إلا في زمان قابل للانقسام بحيث تكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان أشد تأثيرًا، اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهي بحسب العدة والمدة، فقالوا لا شك أن التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور، بمعنى أنه كلما كان أكبر كان تحريك القاسر له أضعف لكون معاوقته وممانعته أكبر وأقوى، لأنه إنما يعاوق بحسب طبيعته، وهي في الجسم الكبير أقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة، فإذا فرضنا تحريك جسم بقوته جسمًا من مبدأ معين، ثم تحريكه جسمًا آخر مماثلًا له بحسب الطبيعة، وأكبر منه بحسب المقدار

بتلك القوة بعينها، ومن ذلك المبدأ بعينه لزم أن يتفاوت منتهى حركة الجسمين بأن تكون حركة الأصغر أكثر من حركة الأكبر لكون المعاوقة فيه أقل، فبالضرورة تنتهي حركة الأكبر ويلزم منها انتهاء حركة الأصغر، لأنها إنما تزيد على حركة الأكبر بقدر زيادة مقداره على مقدار الجسم إذ المفروض أنه لا تفاوت إلا بذلك. والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل.

بمعنى أنه كلما كان الجسم أعظم مقدارًا كانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر آثارًا لأن القوى الجسمانية المتشابهة إنما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر، لكونها متجزئة بتجزئتها. وأما في قبول الحركة فالصغير والكبير فيه متساويان لأن ذلك للجسمية، وهي فيهما على السوية، فإذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة أن الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل، فتنقطع حركة الصغير، ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة جسميهما، فقوله: لتفاوت الصغير والكبير بيان للاختلاف القسري، باختلاف القابل، وقوله: وتساويهما في القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف القابل. وقوله: فإذا فرض في حركتيهما أي حركتي الصغير والكبير شروع في تقدير الدليل وهو جامع للقسري والطبيعي، ولم يقع في كلام القوم إلا بطريق التفصيل على ما شرحناه. فإن نوقض الدليل إجمالًا بالحركات الفلكية، فإنها مع عدم تناهيها عندهم مستندة إلى قوى جسمانية لها إدراكات جزئية. إذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سيجيء.

وتفصيلًا بأنه لم لا يجوز أن تكون القوى الجسمانية أزلية لا يكون لحركاتها مبدأ ولو سلم فإنا لا نسلم إمكان ما فرضتم من اتحاد المبدأ، بل مبدأ حركة الأصغر أصغر من مبدأ حركة الأكبر. ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بأن يكون حركة الأصغر أسرع في القسرية، وأبطأ في الطبيعية من غير انقطاع. ولو سلم فالتفاوت بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع كما إذا فرضنا لحركة فلك القمر، وفلك زحل مبدأ من موازاة نقطة معينة من الفلك الأعظم، فإن دورات القمر أضعاف دورات زحل مع عدم تناهيهما.

أجيب: عن الأول: بأن حركات الأفلاك إرادية (مستندة إلى إرادات وتعقلات جزئية مستندة) إلى نفوسها المجردة في ذواتها المقارنة في أفعالها بالمادة المدركة للجزئيات بواسطة الآلات. وكلامنا في تأثير القوى الحالة في الأجسام.

وعن الثاني والثالث: بأن فرض المبدأ الواحد للحركتين بأن يعتبرا من نقطة واحدة من أوساط المسافة يماسها الطرف الذي يليها كافٍ في إثبات المطلوب، ولا خفاء في

إمكانه. وإن لم يكن للحركة بداية. وليس المراد بالمبدأ مجموع حيّز الجسم حتى يكون مبدأ حركة الجسم الأصغر أصغر.

وعن الرابع: بأن الاختلاف بالسرعة والبطء يكون تفاوتًا بحسب الشدة. وليس الكلام فيه، بل في التفاوت بحسب المدة والعدة، ومعناه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعددها.

وعن الخامس: بأن دورات القمر أو زحل ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان، ولا هناك أيضًا قوة موجودة تستند تلك الدورات إليها، بل إنما تستند إلى إرادات متجددة متعددة متعاقبة لا توجد إلا مع الحركات بخلاف ما نحن فيه، فإن كون جملة الأفعال، وإن لم تكن حاصلة في الحال لكن كون القوة قوية عليها أمر حاصل في الحال متفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة إلى تحريك الصغير والكبير وفي هذا نظر، وعليه زيادة كلام يذكر في إبطال التسلسل.

وأجيب عن أصل الدليل بعد تسليم تأثير القوى، بأن ما ذكرتم من اختلاف القسرية، باختلاف القابل والطبيعة، باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوة على المعاوقة، أو على التحريك في الجسم الصغير والكبير بنسبة مقداريهما حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير، كانت قوة معاوقته أو تحريكه، نصف قوة معاوقة الكبير أو تحريكه ليلزم أن تكون حركته القسرية ضعف حركة الكبير وحركته الطبيعية نصفها ممنوع، لجواز أن تكون القوة من الأعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والنقطة والأبوّة.

المبحث السادس
استحالة تراقي عروض العلية والمعلولية

(قال: المبحث السادس: يستحيل تراقي عروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية سواء كان في معروضات متناهية، ويسمى دورًا أو غير متناهية، ويسمى تسلسلًا[1].

(١) التسلسل: هو ترتب أمور غير متناهية عند الحكماء وكذا عند المتكلمين، وأما التسلسل المستحيل عندهم فترتب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود. واستحالة التسلسل عند الحكماء مشروطة بشرطين: اجتماع الأمور الغير متناهية في الوجود. والترتيب بينها إما وضعًا أو طبعًا، وعند المتكلمين ليست مشروطة بشرطية مذكورين، بل كل ما ضبطه الوجود يستحيل فيه التسلسل، ويؤيده ما وقع في شرح حكمة العين: أقسام التسلسل أربعة، لأنه إما أن لا تكون أجزاء السلسلة مجتمعة في الوجود أو تكون، والأول هو التسلسل في الحوادث، والثاني إما أن يكون بين تلك الأجزاء=

أما الأول: فلاستحالة تقدم الشيء على نفسه بالمعنى الذي يصح قولنا: وجد فوجد على ما هو اللازم في العلية حيث يصح أن يقال: وجدت حركة اليد، فوجدت حركة الخاتم بخلاف العكس.

فإن قيل: تقدم الشيء على نفسه غير لازم، لأن المحتاج إلى الشيء لا يلزم أن يكون محتاجًا إلى ذلك الشيء، إذ العلة القريبة كافية، وإلا لزم التخلف، ولأن الشيء يجوز أن يكون بماهيته علة لما هو علة، لما هو علة لوجوده.

قلنا: ما لم توجد البعيدة لم توجد القريبة، وما لم توجد القريبة لم توجد المعلول، وهو معنى الاحتياج، وما ذكر من كون الشيء بماهيته علة لما هو علة لوجوده مع أنه محال ليس مما نحن فيه).

يريد بيان استحالة الدور والتسلسل، وعبّر عنهما بعبارة جامعة، وهي أن يتراقى عروض العلية والمعلولية لا إلى نهاية، بأن يكون كل ما هو معروض للعلية، معروضًا للمعلولية، ولا ينتهي إلى ما تعرض له العلية دون المعلولية فإن كانت المعروضات متناهية فهو الدور بمرتبة، إن كانا اثنتين، وبمراتب إن كانت فوق الاثنتين، وإلا فهو التسلسل، أما بطلان الدور فلأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه، وهو ضروري الاستحالة.

وجه الاستلزام أن الشيء إذا كان علة لآخر كان متقدمًا عليه، وإذا كان الآخر علة له، كان متقدمًا عليه. والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء، فيكون الشيء متقدمًا على نفسه، ويلزمه كون الشيء متأخرًا عن نفسه، وهو معنى احتياجه إلى نفسه، وتوقفه على نفسه، والكل بديهي الاستحالة، وربما يبين بأن التقدم أو التوقف أو الاحتياج نسبة لا تعقل إلا بين اثنين، وبأن نسبة المحتاج إليه إلى المحتاج الوجوب وعكسها وتوقف الإمكان والكل ضعيف. لأن التغاير الاعتباري كافٍ.

فإن قيل: إن أريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة أو بالعلية، فنفس المدعي. لأن قولنا لشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا: الشيء لا يكون علة لنفسه.

= ترتب طبيعي وهو كالتسلسل في العلل والمعلولات ونحوها من الصفات والموصوفات المترتبة الموجودة معًا، أو وضعي وهو التسلسل في الأجسام، أو لم يكن بينها ترتب، وهو التسلسل في النفوس البشرية. والأقسام بأسرها باطلة عند المتكلمين دون الأول والرابع عند الحكماء (كشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٤٢٩).

قلنا: المراد التقدم بالمعنى الذي يصحح قولنا: وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علة للشيء، بمعنى أنه ما لم توجد العلة لم يوجد المعلول، ألا ترى أنه يصح أن يقال، وجدت حركة اليد، فوجدت حركة الخاتم ولا يصح أن يقال: وجدت حركة الخاتم، فوجدت حركة اليد، ولا خفاء في استحالة ذلك بالنظر إلى الشيء ونفسه.

فإن قيل: يجوز أن يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه وسند والمنع وجهان:

الأول: أن المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء لا يلزم أن يكون محتاجًا إلى ذلك الشيء فإن العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج إلى البعيدة، وإلا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة.

والثاني: أن يكون الشيء بماهيته علة لشيء وهو علة لوجود ذلك الشيء.

قلنا: اللزوم ضروري، والسند مدفوع لأنه ما لم توجد العلة البعيدة للشيء لم توجد العلة القريبة، وما لم توجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء.

فما لم توجد البعيدة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف. إنما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولأن كون ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده، مع أنه ظاهر الاستحالة، لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه. أعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه.

أدلة استحالة التسلسل

(قال: وأما الثاني فلوجوه:

الأول: أنه لو لم تنته سلسلة المعلولات إلى علة محضة لكانت الجملة التي هي نفس مجموع الوجودات الممكنة المستند كل منها إلى الآخر موجودًا ممكنًا وفاعلها المستقبل ليس نفسها ولا جزءًا منها لامتناع علية الشيء لنفسه ولعلله، بل خارج واجب، فوجد بعض أجزاء السلسلة، ويوجب انقطاعها، وعدم استناد ذلك الجزء إلى جزء آخر لامتناع اجتماع المؤثرين، وعلى هذا لا يرد ما يقال:

إن أريد بالعلة التامة. فلا نسلم استحالة كونها نفس الجملة. فإن التامة قد لا تتقدم كما في المركب وإن أريد الفاعل فلا نسلم استحالة كونه جزء الجملة فإن قد لا يكون فاعلًا لكل جزء كالنجار للسرير.

ولو سلم فلم لا يجوز أن تكون السلاسل غير متناهية، فتكون العلة الخارجة عن هذه داخلة في تلك من غير انتهاء إلى الواجب.

ولو سلم، فإنما يفيد ثبوت الواجب لا بطلان التسلسل على أنه منقوض بمجموع الممكنات مع الواجب. لكن يرد أنه إن أريد أن العلة المستقلة للمركب من الأجزاء الممكنة تكون علة لكل جزء بنفسها، ففي المركب المرتب الأجزاء زمانًا يلزم تقدم المعلول أو تخلفه عن المستقل بالإيجاد وإن أريد أنها تكون علة لكل جزء إما بنفسها أو لجزء منها بحيث لا يكون علة شيء من الأجزاء خارجة عن علة المركب، وتكون العلة المستقلة للمركب المرتب الأجزاء أيضًا مرتبة الأجزاء. وفي أجزاء السلسلة لا يمتنع أن يكون علة بهذا المعنى.

كما قيل المعلول المحض لا إلى نهاية. فإنه يقع لكل جزء منه جزء من السلسلة وهكذا كل مجموع قبله، ولا يقدح في استقلاله بالإيجاد احتياجه في الوجود إلى علله أو احتياج السلسلة إلى المعلول المحض أيضًا، وبهذا يبطل الاستدلال بأنه لا أولوية لبعض الأجزاء، وبأن كل جزء يفرض فعليته أولى بالعلية هذا بعد تسليم احتياج السلسلة إلى غير علل الأجزاء، كيف ولا وجود لها غير وجودات الأجزاء؟!).

احتجوا على بطلان التسلسل بوجوه:

الأول: أنه لو تسلسلت العلل والمعولات من غير أن ينتهي إلى علة محضة لا يكون معلولًا لشيء لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها واحد منها، وتلك الجملة موجودة ممكنة. أما الوجود فلانحصار أجزائها في الموجود. ومعلوم أن المركب لا يعدم إلا بعدم شيء من أجزائه. وأما الإمكان فلافتقارها إلى جزئها الممكن ومعلوم أن المفتقر إلى الممكن لا يكون إلا ممكنًا، ففي جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على أنها مأخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم أو الواجب لا يقال المركب من الأجزاء الموجودة قد يكون اعتباريًا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والإنسان ومن الأرض والسماء.

لأنا نقول: المراد أنه ليس موجودًا واحدًا يقوم به وجود غير وجودات الأجزاء. وإلا فقد صرّحوا بأن المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال، وقد يكون إما مع صورة ممنوعة كالنبات من العناصر، وإما بدونها لا يزداد إلا هيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات، وإذا كانت الجملة موجودًا ممكنًا، فموجدها بالاستقلال.

إما نفسها وهو ظاهر الاستحالة، وإما جزء منها، وهو أيضًا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لأنه لا معنى لإيجاد الجملة، إلا إيجاد الأجزاء التي هي عبارة عنها، ولا معنى لاستقلال الموجد إلا استغناؤه عما سواه، وإما أمر خارج عنها، ولا محالة يكون موجدًا لبعض الأجزاء، وينقطع إليه البتة سلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبًا بالذات، ولا يكون ذلك البعض معلولًا لشيء من أجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد. إذ الكلام في المؤثر المستقل بالإيجاد فيلزم الخلف من وجهين: لأن المفروض أن السلسلة غير منقطعة، وأن كل جزء منها معلول لجزء آخر، وبما ذكرنا من التقرير يندفع نقض الدليل تفصيلًا بأنه إن أريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع السلسلة العلة التامة، فلا نسلم استحالة كونها نفس السلسلة. وإنما يستحيل لو لزم تقدمها، وقد سبق أن العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها إذ من جملتها الأجزاء التي هي نفس المعلول.

فإن قيل: فيلزم أن يكون واجبًا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا: ممنوع وإنما يلزم لو لم يفتقر إلى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمى غيرها، أو لم يسم، وإن أريد العلة الفاعلية فلا نسلم استحالة كونها بعض أجزاء السلسلة، وإنما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من أجزاء المعلول حتى نفسه وعلله، وهو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المعلول المركب مستندًا إلى غير فاعله كالخشب من السرير، سلمنا ذلك. لكن لا نسلم أن الخارج من السلسلة يكون واجبًا لجواز أن توجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية، وكل منها يستند إلى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة أخرى من غير انتهاء إلى الواجب. ولو سلم لزم الانتهاء إلى الواجب، فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودًا ممكنًا مستندًا إلى الواجب، وإجمالًا بأنه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب. وجميع الممكنات الموجودة. فإن علتها ليست نفسها، ولا جزءًا منها لما ذكر، ولا خارجًا عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلولية الواجب، واجتماع المؤثرين إن كان علة لكل جزء من أجزاء الجملة، وأحد الأمرين إن كان علة لبعض الأجزاء ووجه الاندفاع أنا قد صرحنا بأن المراد بالعلة الفاعل المستقل بالإيجاد وأخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولًا لجزء، فلم يكن الخارج عنها إلا واجبًا، وأقل ما لزم من استقلاله بالعلية أن يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولًا لجزء آخر بل للخارج خاصة، وهو معنى الانقطاع ولم يمكن أن يكون المستقل بالعلية جزءًا من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقًا بمعنى الاستقلال، إذ لو كان الموجد لبعض الأجزاء شيئًا آخر لتوقف حصول الجملة عليه أيضًا، فلم يكن أحدهما مستقلًا، وهذا بخلاف

المجموع المركب من الواجب والممكنات. فإنه جاز أن يستقل بإيجاده بعض أجزائه الذي هو موجود بذاته مستغنٍ عن غيره، وأما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده، بل مع فاعل الخشبات، نعم قد يرد على المقدمة القائلة بأن العلة المستقلة للمركب من الأجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض. وهو أنه إما أن يراد أنها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء، وهذا باطل. لأن المركب قد يكون بحيث تحدث أجزاؤه شيئًا فشيئًا كخشبات السرير، وهيئته الاجتماعية، فعند حدوث الجزء الأول. إن لم توجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته، وهو ظاهر. وإن وجدت لزم تخلف المعلول. أعني الجزء الآخر من علته المستقلة بالإيجاد، وقد مرّ بطلانه، وإما أن يراد أنها علة لكل جزء من المركب، إما بنفسها أو بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولًا لها أو لجزء منها من غير افتقار إلى أمر خارج عنها، وإذا كان المعلول المركب مترتب الأجزاء كانت علتها المستقلة أيضًا مترتبة الأجزاء يحدث كل جزء منه لكل جزء منها يقارنه بحسب الزمان، ولا يلزم التقدم ولا التخلف، وهذا أيضًا فاسد من جهة أنه لا يفيد المطلوب أعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءًا منها إذ من أجزائها ما يجوز أن يكون علة بهذا المعنى من غير أن يلزم علية الشيء لنفسه أو لعلله، وذلك مجموع الأجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها إلا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي، ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الأخير، وتارة بما بعد المعلول الأول. ففي الجملة هي جزء من السلسلة تتحقق السلسلة عند تحققها، ويقع بكل جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه.

فإن قيل: المجموع الذي هو العلة أيضًا ممكن محتاج إلى علة.

أجيب: بأن علته المجموع الذي قيل ما فيه من المعلول الأخير، وهكذا في كل مجموع قبله لا إلى نهاية.

فإن قيل: ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بإيجاد السلسلة لأنه ممكن يحتاج إلى علته، وهكذا كل مجموع يفرض، فلا توجد السلسلة إلا بمعاونة من تلك العلل، ولأنه ليس بكافٍ في تحقق السلسلة، بل لا بد من المعلول المحض أيضًا.

قلنا: هذا لا يقدح في الاستقلال لأن معناه عدم الافتقار في الإيجاد إلى معاونة علة خارجة، وقد فرضنا أن علة كل مجموع أمر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر أنه لا داخل لمعلوله الأخير في إيجاده.

فإن قيل: إذا أخذت الجملة أعني من أن تكون سلسلة واحدة أو سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم، فهذا المنع أيضًا مندفع، إذ ليس هناك معلول أخير، ومجموع مرتب قبله.

قلنا: بل وأراد بأن يجعل علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل كان معلولاتها الأخيرة لغير المتناهية.

فإن قيل: نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز أن تكون جزءًا منها لعدم أولوية بعض الأجزاء أو لأن كل جزء يفرض علته، أولى منه بأن تكون علة للجملة لكونها أكثر تأثيرًا.

قلنا: ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الأخير متعيّن للعلية، لأن غيره من الأجزاء لا يستقل بإيجاد الجملة على ما لا يخفى، وعلى أصل الدليل منع آخر، وهو أنا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة إلى علة غير علل الآحاد. وإنما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجود ذات الآحاد المعللة كل منها بعلته.

وقولهم: إنها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته. فمن أين يلزم الافتقار إلى علة أخرى؟ وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر إلى غير علل الآحاد، وما يقال إن وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خالٍ عن التحصيل.

برهان القطع والتطبيق على استحالة التسلسل

(قال: الثاني[١] نفصل من السلسلة جملة بنقصان واحد من طرفها، ثم نطبق بين الجملتين، فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء، وإلا لزم انقطاع الناقصة، وتناهي التامة بالضرورة حيث لا تزيد عليها إلا بواحد، ونوقض أصل الدليل بسلسلة الأعداد عند الكل، ومعلومات الله تعالى عندنا، وحركات الأفلاك عند الفلاسفة، ولزوم انقطاع الناقصة بتضعيف الواحد مرارًا غير متناهية مع تضعيف الاثنين كذلك. ومقدورات الله تعالى ومعلوماته، ودورات زحل مع دورات القمر. وحاصله أنه يجوز أن يكون بإزاء كل جزء جزء لعدم تناهيهما لا لتساويهما. فإن سمى مثله تساويًا مع استحالته، ووجه التقصي دعوى الضرورة، وتخصيص الحكم فعندنا بما دخل تحت الوجود إذ الوهمي ينقطع بانقطاع الوهم، وعندهم بما له مع الوجود بالفعل ترتب وضعًا أو طبعًا، إذ يمتنع التطبيق فيما عداه. والحق أن اعتبار الاثنينية والتطبيق إنما هو بحسب العقل. فإن اكتفى بعرض العقل إجمالًا قام في الكل، وإن اشترط الملاحظة تفصيلًا لم يتم أصلًا).

---

(١) أي الوجه الثاني من الوجوه التي يبيّن بها استحالة التسلسل.

الوجه الثاني: ويسمى برهان التطبيق وعليه التعويل، في كل ما يدعي تناهيه، أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية إلى علة محضة، تنقص من طرفها المتناهي واحد فتحصل جملتان، إحداهما من المعلول المحض، والثانية من الذي فوقه ثم تطبق بينهما، فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال، وإن لم يقع ولا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من التامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة. والتامة لا يزيد عليها إلا بواحد على ما هو المفروض، فيلزم تناهيها ضرورة، أن الزائد على المتناهي بالمتناهي متناهٍ واعترض بوجهين:

أحدهما: نقض أصل الدليل بأنه لو صح لزم أن تكون الأعداد متناهية، لأنا نفرض جملة من الواحد إلى غير النهاية، وأخرى من الاثنين إلى غير النهاية، ثم نطبق بينهما، وتناهي الأعداد باطل بالاتفاق، وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكامل وبين الناقص منه بواحد وتناهيها باطل عند المتكلمين وأن تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة وأخرى من الدورة التي قبلها، وتناهيها باطل عند الفلاسفة.

وثانيهما: نقض المقدمة القائلة بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم انقطاعها. بأن الحاصل من تضعيف الواحد مرارًا غير متناهية أقل من تضعيف الاثنين مرارًا غير متناهية مع لا تناهيها اتفاقًا، ومقدورات الله تعالى أقل من معلوماته لاختصاصه بالممكنات، وشمول العلم للممتنعات أيضًا مع لا تناهي المقدورات عندنا، ودورات زحل أقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيها عند الفلاسفة، وحاصل الاعتراض أنا نختار أنه يقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة، ولا نسلم لزوم تساويهما. فإن ذلك كما يكون للتساوي. فقد يكون لعدم التناهي، وإن سمي مجرد ذلك تساويًا. فلا نسلم استحالة ذلك فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي، وإنما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد إحداهما فوق عدد الأخرى، وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وإن نقصت من أحدهما ألوف. وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في أن كل جملتين إما متساويتان أو متفاوتتان بالزيادة والنقصان وأن الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقض يتخصص الحكم. أما عندنا فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات أو لا كما في الحركات الفلكية، فإنها من المعدات فلا ترد الأعداد لأنها من الاعتبارات العقلية، ولا يدخل في الوجود من المعدودات إلا ما هي متناهية، وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته، ومعنى لا تناهيها، أنه لا تنتهي إلى حد لا يكون فوقه عدد أو معلوم أو مقدور آخر.

وأما عند الفلاسفة: فبما تكون موجودة معًا بالفعل مترتبة وضعًا كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في تناهي الأبعاد أو طبعًا كما في سلسلة العلل والمعلولات، وفلا ترد الحركات الفلكية، لكونها متعاقبة غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد، كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيهما بحسب العدد لكونها غير مترتبة.

فإن قيل: التخصيص في الأدلة العقلية، اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها.

قلنا: معناه أن الدليل لا يجري في صورة النص، بل يختص بما عداها.

أما عندنا فنظرًا إلى أن ما لا تحقق له في نفس الأمر لا يمكن التطبيق فيه إلا بمجرد الوهم، فينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس الأمر، فإنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء جزء، أو لا يقع، وهو معنى الانقطاع، وأما عندهم فنظرًا إلى أن التطبيق بحسب نفس الأمر، إنما يتصور فيما له مع الوجود ترتب ليوجد بإزاء كل جزء من هذه جزء من تلك، فلا يجري في الأعداد، ولا في الحركات الفلكية، ولا في النفوس الناطقة، والحق أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة، ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك، إنما هو بحسب العقل دون الخارج، فإن كفى في تمام الدليل حكم العقل، بأنه لا بد أن يقع بإزاء كل جزء جزء أو لا يقع. فالدليل جار في الأعداد، وفي الموجودات المتعاقبة، والمجتمعة المترتبة، وغير المترتبة، لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل، وإن لم يكن ذلك، بل اشتراط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة، فضلًا عما عداها، لأنه لا سبيل للعقل إلى ذلك إلا فيما لا يتناهى من الزمان.

الوجه الثالث
من استحالة التسلسل

(قال: الثالث لما اشتملت السلسلة على معلول محض لزم اشتمالها على علة محضة تحقيقًا لتكافؤ المتضايفين، فينقطع، وهذا مأخذ العبارات منها لو تسلسلت العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة، ضرورة أن كل ما هو علة فيها، فهو معلول من غير عكس فيبطل التكافؤ. ومنها تطبيق بين جملتي العلية والمعلولية في تلك السلسلة، فإن تفاوتا بطل التكافؤ، وإلا لزم علية بلا معلولية ضرورة أن في الجانب المتناهي معلولية بلا علية).

الوجه الثالث: أنه لو لم تنته سلسلة العلل والمعلولات إلى علة لا يكون معلولًا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين، واللازم باطل لما سيجيء، أو نقول: لو كان

المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة إلى علة محضة، والمقدم حق لأن معناه أنهما حيث إذا وجد أحدهما في العقل أو في الخارج وجد الآخر، وإذا انتفى انتفى. وجه اللزوم أن المعلول الأخير يشتمل على معلولية محضة، وكل مما فوقه على علية ومعلولية، فلو لم ينته إلى ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية بلا علية.

فإن قيل: المكافىء لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا وسط لا علية العلة المحضة.

قلنا: نعم إلا أن المراد أنه لا بد أن يكون بإزاء كل معلولية علية. وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة، وللقوم في التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان:

إحداهما: لو تسلسلت العلل والمعولات إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية. وبيان اللزوم أن كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض، وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الأخير.

وثانيهما: نأخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة، وأخرى من المعلوليات، ثم نطبق بينهما، فإن زادت آحاد إحداهما على الأخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية، لأن معنى التكافؤ أن يكون بإزاء كل معلولية عليه، وبالعكس، وإن لم تزد لزم علية بلا معلولية ضرورة أن في الجانب المتناهي معلولية بلا علية كما في المعلول الأخير، فلزم الخلف لأن التقدير عدم انتهاء السلسلة إلى علة محضة.

الوجه الرابع
من إبطال التسلسل

(قال: الرابع: نعزل المعلول المحض، ونجعل كلًا من الآحاد متعددًا باعتبار وصفي العلية والمعلولية، ثم نطبق، بين سلسلتي العلل والمعلولات فيلزم بضرورة سبق العلة زيادة العلية ويتناهيان).

الوجه الرابع: أنا ننزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة، ونجعل كلًا من الآحاد التي فوقه متعددًا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لأن الشيء من حيث إنه علة مغاير له من حيث إنه معلول، فتحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار إحداهما العلل والأخرى المعلولات، ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول، فإن كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها، بل على معلول علتها

المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الأخير لعدم كونه مفروضًا للعلية، فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة وإلا بطل السبق اللازم للعلة. ومعنى زيادة مرتبة العلية أن يوجد علة لا تكون معلولًا وفيه انقطاع للسلسلتين.

الوجه الخامس
من إبطال التسلسل

(قال: الخامس: تلك السلسلة إن انقسمت بمتساويين فزوج وإلا ففرد، وكل زوج أقل بواحد من فرد بعده وبالعكس فتتناهى.

ورد بأن عدم الانقسام قد يكون لعدم التناهي).

الوجه الخامس: أن السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية إما أن تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجًا أو لا فيكون فردًا، وكل زوج فهو أقل بواحد من فرد بعده كالأربعة من الخمسة، وكل فرد فهو أقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة، وكل عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهيًا بالضرورة. كيف لا؟ وهو محصور بين حاصرين، هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده.

ورد بأنا لا نسلم أن كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد، وإنما يلزم لو كان متناهيًا، فإن الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي، وقد يطوى حديث الزوجية والفردية، **فيقال**: كل عدد فهو قابل للزيادة، فيكون أقل من عدد فيكون متناهيًا والمنع ظاهر.

الوجه السادس
من إبطال التسلسل

(السادس: ما بين هذا المعلول وكل من علله البعيدة متناهٍ لكونه بين حاصرين فتتناهى السلسلة لأنها حينئذٍ لا تزيد على المتناهي إلا بواحد ضرورة أنه إذا لم يزد ما بين هذه المسافة وكل جزء منه على فرسخ لم يزد الكل على فرسخ إلا بجزء بحكم الحدس وفيه نظر.

وأما البيان بأن المتألف من الأعداد المتناهية لا يكون إلا متناهيًا فأضعف).

الوجه السادس: إن ما بين هذا المعلول كالمعلول الأخير وكل من علله البعيدة الواقعة في السلسلة متناهٍ ضرورة كونه محصورًا بين حاصرين، وهذا يستلزم تناهي السلسلة لأنها حينئذٍ لا تزيد على المتناهي إلا بواحد بحكم

الحدس[1]، فإنه إذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الأجزاء الواقعة فيها، لا يزيد على فرسخ، فالمسافة لا تزيد على فرسخ لا بجزء هو المنتهي، إن جعلنا المبدأ مندرجًا على ما هو المفهوم من قولنا شيء ما بين خمسين إلى ستين، وإلا فجزأين، فيصلح الدليل للنظر، وإصابة المطلوب وإن لم يصلح للمناظرة، وإلزام الخصم لأنه قد لا يذعن للمقدمة الحدسية، بل ربما يمنعها مستندًا بأنه إنما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهية كما في المسافة، وإما على تقدير لا تناهيها كما في السلسلة، فلا، إذ لا ينتهي إلى ما بين لا يوجد ما بين آخر أزيد منه، وقد تبين الاستلزام بأن المتألف من الأعداد المتناهية لا يكون إلا متناهيًا وهو في غاية الضعف، لأنه إعادة للدعوى، بل ما هو أبعد منها وأخفى، لأن التألف من نفس الآحاد أقرب إلى التناهي من التألف من الأعداد التي كل منها متناهية الآحاد، فالمنع عليه أظهر. وإنما يتم لو كانت عدة الأعداد المتناهية متناهية وهو غير لازم، ومن هٰهنا يذهب الوهم إلى أن هذا استدلال بثبوت الحكم، أعني التناهي لكل على ثبوته للكل وهو باطل.

الوجه السابع
من إبطال التسلسل

(قال: السابع: عدة ألوف السلسلة إما مساوية بعدة آحادها أو أكثر وهو ظاهر الاستحالة أو أقل فيشمل الآحاد على جملة بقدر عدة الألوف، وأخرى بقدر الزائد، والأولى إن كانت من الجانب المتناهي حقيقة أو فرضًا تتناهى عدة الألوف ضرورة وجود مقطع يكون مبدأ للزائد وحينئذٍ تتناهى السلسلة. لتألفها من جمل متناهية الأعداد والآحاد، وإن كانت من الجانب الغير المتناهي وقعت الثانية من الجانب المتناهي ما بين الطرف،

(١) الحدس: في عرف العلماء هو تمثل المبادىء المرتبة في النفس دفعة من غير قصد واختيار، سواء كان بعد طلب أو لا، فيحصل المطلوب، وهو مأخوذ من الحَدْس بمعنى السرعة والسير (كشاف اصطلاحات الفنون ١/٦٢٦). وقال ابن سينا في النجاة ص ١٦٦ ـ ١٦٧: واعلم أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم متفاوت، فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور لأن استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى، فإن كان ذلك الإنسان مستعدًا للاستكمال فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد حدسًا، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط، والذكاء قوة الحدس، وتارة يحصل بالتعليم، ومبادىء التعليم الحدس، فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس ثم أدّوها إلى المتعلمين، فجائز أن يقع للإنسان بنفسه الحدس وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم، وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف، أما في الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطى، وأما في الكيف فلأن بعض الناس أسرع زمان الحدس.

ومبدأ عدة الألوف فتكون متناهية، وهي فضل آحاد السلسلة على عدة الألوف، فتتناهى عدة الألوف والسلسلة بالضرورة، ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع لزوم التساوي والتفاوت في غير المتناهي ومنع لزوم انقطاع الأقل فيه).

الوجه السابع: أنه لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات أو غيرهما مجتمعة أو متعاقبة فهي لا محالة تشتمل على ألوف، فعدة الألوف الموجودة فيها، إما أن تكون مساوية لعدة أحادها أو أكثر وهو ظاهر الاستحالة، لأن هذه الآحاد يجب أن تكون ألف مرة مثل عدة الألوف، لأن معناها: أن يأخذ كل ألف من الآحاد واحدًا حتى يكون عدة مائة ألف مائة، وإما أن يكون أقل وهو أيضًا باطل، لأن الأحاد حينئذٍ تشتمل على جملتين:

إحداهما: بقدر عدة الألوف. والأخرى: بقدر الزائد عليها، والأولى أعني الجملة التي بقدر عدة الألوف، إما أن تكون من الجانب المتناهي أو من الجانب الغير المتناهي، وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة، هذا خلف. وإن كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعًا فيحصل جانب متناهي، فيتأتى الترديد، أما لزوم التناهي على التقدير الأول، فلأن عدة الألوف متناهية، لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية، أعني الزائد على عدة الألوف على ما هو المفروض، وإذا تناهت عدة الألوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتآلفة من تلك العدة من الألوف، والمتألف من الجمل المتناهية الأعداد والآحاد متناهٍ بالضرورة. وأما على التقدير الثاني فلأن الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الألوف تقع في الجانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الألوف، وهي أضعاف عدة الألوف بتسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الألوف بالضرورة، ويلزم تناهي السلسلة لتناهي أجزائها عدة وآحادًا على ما مرّ، ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع المنفصلة القائلة بأن هذا مساوٍ لذاك أو أكثر أو أقل، فإن التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وإن أريد بالتساوي مجرد أن يقع بإزاء كل جزء من هذا جزء من ذاك، فلا نسلم استحالته فيما بين العدتين كما في الواحد إلى ما لا يتناهى. والعشرة إلى ما لا يتناهى، وكون أحدهما أضعاف الآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلم. فمنع كون الأقل منقطعًا، فإن السلسلة إذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من الجانب الغير المتناهي أيضًا غير متناهٍ، وكذا عدة ألوفها أو مئاتها أو عشراتها، وحديث الجملتين، وانقطاع أولاهما بمبدأ الثانية كاذب[1].

---

(١) زيادة في الفائدة نورد ما قاله صاحب المواقف حول استحالة التسلسل، قال: التسلسل محال، =

....

= وهو أن يستند الممكن إلى علة وتستند تلك العلة إلى علة، وهلم جرا إلى غير النهاية، لوجوه: الأول: جميع تلك السلسلة أي بحيث لا يدخل فيها غيرها، ولا يخرج عنها شيء منها ليس بمعدوم، وإلا فيعدم جزء، والمفروض عدم دخول الأجزاء التي كل واحد منها موجود فهو موجود، إذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم، وليس بواجب لاحتياجه إلى كل جزء فهو ممكن، فله علة خارجة إذ الموجد للشيء لا يكون نفسه ولا شيء من أجزائه، وإلا أوجد نفسه، وإنها أي تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات، توجد جزءًا، فإن جميع الأجزاء لو وقع بغيرها كان المجموع واقعًا بغيرها، فلم تكن علة للمجموع، فلا يكون ذلك الجزء مستندًا إلى علة داخلة في السلسلة، وهو خلاف المفروض. الوجه الثاني من وجوه إبطال التسلسل: أنا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد إلى غير النهاية جملة، ومما قبله بمتناهٍ إلى غير النهاية جملة أخرى، ثم نطبق الجملتين من ذلك المبدأ فالأول بالأول والثاني بالثاني وهلم جرا، فإن كان بإزاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة، كانت الناقصة كالزائدة وهذا خلف. وإلا وجد في الزائدة جزء لا يوجد بإزائه في الناقصة وعنده تنقطع الناقصة، فتكون الناقصة متناهية، والزائدة لا تزيد عليها إلا بمتناهٍ، والزائد على المتناهي بمتناه متناهٍ. فيلزم انقطاعهما وتناهيهما، هذا خلف، وهذا الدليل هو العمدة في إبطال التسلسل، وقد نقض هذا الدليل بمراتب الأعداد، لأن الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها، والجواب عن هذا النقض أن المعلولات قد ضبطها وجود فليس وهميًا محضًا، حتى يكون انقطاعها بانقطاع الوهم، وذهابها باعتباره، بخلاف مراتب الأعداد فإنها وهمية محضة، وتحقيقه أن الأعداد ليس فيها جملتان في نفس الأمر تطبقان فنختار أنهما تنقطعان بانقطاع الوهم، أو أنهما لا تنقطعان، ولا يلزم تساويهما في نفس الأمر، خلاف ما له وجود فإنه يلزم إما انقطاعه في نفس الأمر، أو عدمه في نفس الأمر وكلاهما محال. وإنما قلنا: قد ضبطها وجود ليتناول كل ما له وجود إما معًا وإما على سبيل التعاقب، فإن ترتبهما ليس باعتبار الوهم. وقال الحكماء: إنما يمتنع التسلسل في أمور لها وجود بالفعل وترتب إما وضعًا، وإما طبعًا ليسقط عنهم ذلك النقض. وأنت تعلم أن الدليل عام لقيامه في كل ما ضبطه وجود فتخصيص المدلول اعتراف بالتخلف، وأنه يوجب بطلان الدليل. الوجه الثالث: ما بين هذا المعلول وكل علّة متناهٍ لأنه محصور بين حاصرين فيكون الكل متناهيًا، لأنه لا يزيد على ذلك إلا بواحد، فإنه إذا كان ما بين هذا الجزء المعين من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ فيكون مجموع المسافة لا يزيد على فرسخ إلا بجزء واحد ضرورة، وما لا يزيد على المتناهي إلا بواحد فهو متناهٍ، واعترف من احتج به بأنه حدسي. الوجه الرابع: لو تسلسل العلل لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل، والتالي باطل: أما الشرطية فلأنا إذا فرضنا سلسلة من معلول أخير إلى غير النهاية، كان كل ما هو علة فيها فهو معلول من غير عكس فإن الأخير معلول وليس بعلة، وأما الاستثنائية فلأن العلة والمعلول متضايفان ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود، . فلا بد أن يوجد بإزاء كل واحد من أحدهما واحد من الآخر، فيكونان متساويين في العدد ضرورة. الوجه الخامس: أنا سنبيّن في الإلٰهيات انتهاء الكل إلى الواجب لذاته، وعنده تنقطع السلسلة وهذا الوجه يختص بالتسلسل في العلل، وإنما يتم إذا أثبتنا الواجب بطريق لا يحتاج فيه إلى إبطال التسلسل وإلا لزم الدور (شرح المواقف ٤/ ١٦٦ ـ ١٨٤).

المبحث السابع

المادة للصورة محل وقابل وحامل(١)

(قال: المادة للصورة محل وقابل وحامل، والصورة لها فاعل أو جزء فاعل، ولا تتقوم المادة بصورتين في درجة، إما استقلالًا فظاهر وإما اجتماعًا، فلأن القوم حينئذٍ هو المجموع، وهو واحد، ويجوز في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية).

لما كان الجزئية معتبرة في مفهومي المادة والصورة، لم يكونا مادة وصورة إلا باعتبار الإضافة إلى المركب منهما، وإما باعتبار إضافة كل منهما إلى الأخرى، فالمادة محل وقابل وحامل للصورة، والصورة جزء فاعل لها بمعنى أن فيضان وجود المادة عن الفاعل يكون بإعانة من الصورة ضرورة احتياج المادة إليها مع امتناع استقلالها بالعلية، لأن المادة إنما تحتاج إلى الصورة من حيث هي صورة، وإلا من حيث هي تلك الصورة

---

(١) قال في المواقف: تصوّر احتياج الشيء إلى غيره ضروري فالمحتاج إليه يسمى علة له، والمحتاج معلولًا، والعلة إما جزء الشيء أو خارج عنه، والأول إن كان به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة. وإن كان بالقوة كالخشب له فهو المادة، ولها أسماء باعتبارات مختلفة إذ تتوارد عليها الصور المختلفة، وقابل وهيولى من جهة استعدادها للصور، وعنصر إذ منها يبتدأ التركيب، وأسطقس إذ إليها ينتهي التحليل، والصورة والمادة علتان للماهية، كما أنهما علتان للوجود، فيخصان باسم علة الماهية. والثاني، أي ما يكون خارجًا عن المعلول، إما ما به الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل، وإما لأجله الشيء كالجلوس عليه له. وهو الغاية، وهاتان العلتان يخصان باسم علة الوجود، والأوليان، أي المادة والصورة، لا توجدان إلا للمركب، والغاية لا تكون إلا لفاعل بالاختيار، وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية أيضًا تشبيهًا. والغاية معلولة في الخارج وإن كانت علة في الذهن، فالغاية لها علاقتا العلية والمعلولية، ويسمى جميع ما يحتاج إليه الشيء علة تامة، وإنها قد تكون علة فاعلية، أو مع الغاية، كما في البسيط، وقد تكون مجتمعة من الأربع، كما في المركب، والعلة الناقصة متقدمة على المعلول تقدمًا ذاتيًا. وأما العلة التامة فمجموع أمور كل واحد منها متقدم. وأما تقدم الكل من حيث هو كل، ففيه نظر، إذ مجموع الأجزاء هو الماهية، ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلًا عنها مع انضمام أمرين آخرين إليها. فإن قيل: قد تركت قسمًا وهو الشرط، قلنا: إنه جزء للفاعل بالحقيقة، لأن المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية ولا يكون كذلك إلا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع. فإن قلت: فعدم المانع جزء من علة الوجود، وأنه خلاف الضرورة، قلنا: عدم المانع لا تحقق له في نفس الأمر، ولا تميّز له، ولا ثبوت، فكيف يكون مبدأً لوجود الغير؟ نعم: إنه قد يكون كاشفًا عن شرط وجودي، كعدم الباب المانع للدخول، فإنه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه، وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فإنه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه للسقوط، إلا أنه ربما لا يعلم إلا بلازم عدمي، فيعبر عنه بذلك فيسبق إلى الأوهام أنه مؤثر. (شرح المواقف ١٠٣/٤ ـ ١١٦).

المعينة ضرورة بقائها عند انعدام الصورة المعينة، والصورة من حيث هي صورة ما لا تكون واحدة بالعدد، فلا يمكن أن تكون علة مستقلة للمادة الواحدة العدد، وإنما لم يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة بناء على احتياج الصورة إليها لما تقرر عندهم من أن شأن المادة القبول لا الفعل.

فإن قيل: لما احتاجت الصورة إلى المادة امتنع كونها جزءًا من فاعلها للزوم الدور لما زعموا أن تشخص الصورة يكون بالمحل المعين، ومن حيث هو قابل لتشخصها، وتشخص المحل يكون بالصورة المطلقة، ومن حيث هي فاعل لتشخصه فلا دور، ولا تتقوم المادة بصورتين في درجة، إما بطريق الاستقلال بأن يكون كل منهما مقومًا فظاهر، لأن تقومها لكل منهما يستلزم الاستغناء عن الأخرى، وإما بطريق الاجتماع فلأن المقوم حينئذٍ يكون هو المجموع إلى كل واحد، والمجموع أمر واحد ويجوز تقوم المادة بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى أنها تفتقر في وجودها إلى الصورة الجسمية المفتقرة إلى الصورة النوعية فيقع افتقار المادة إليها في الدرجة الثانية.

(قال: وقد يقال لكل هيئة في قابل وجداني بالذات أو بالاعتبار والمادة لمحلها كالبياض والجسم ويشبه أن يكون مثل السيف، والسرير من هذا القبيل، إذ الصانع لم يحدث فيه جواهر بل هيئة وحينئذٍ لا يرد الاعتراض بأن الهيئة السيفية، ليست مما يجب معها السيف بالفعل كما في الحجر، وأما جواب الإمام بأنا لا نعني أن نوع الصورة يوجب المركب بل إن الصورة الشخصية السيفية مثلًا، توجب ذلك السيف بخلاف مادة الشخصية فيشعر بأن الصورة هٰهنا بالمعنى السابق على أن السيف مثلًا اسم للمركب من المعروض الذي هو الجوهر والعارض الذي هو الهيئة).

كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى غير ما سبق، فالصورة للهيئة الحاصلة في أمر قابل له وحدة بحسب الذات أو بحسب الاعتبار، والمادة لمحل تلك الهيئة كالبياض والجسم وبهذا الاعتبار يصح إضافة كل منهما إلى الآخر.

والظاهر أن إطلاق الصورة والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى لأن الهيئة التي أحدثها النجار وسموها الصورة السريرية إنما هي عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها، وكذا صورة السيف والبيت وعلى هذا يندفع اعتراض الإمام على تفسير العلة الصورية، بأن الهيئة السيفية صورة للسيف، وليست مما يجب معها السيف بالفعل، إذ قد يكون في خشب أو حجر ولا سيف. وأجاب الإمام: بأنا لا نعني بوجوب المركب مع الصورة أن نوع الصورة يوجب المركب، بل إن الصورة الخشبية السيفية مثلًا توجب ذلك السيف بخلاف مادته الشخصية فإنها لا توجبه، بل قد

تكون بعينها مادة شيء آخر، والصورة الحاصلة في الحجر ليست بعينها الصورة الحالة في الحديد بل بنوعها وهذا يشعر بأن المراد بالصورة في المركبات الصناعية أيضًا، الجزء الذي يجب المركب معه بالفعل، ولا يستقيم إلا إذا جعلنا السيف مثلًا اسمًا للمركب من المعروض الذي هو الحديد، والعارض الذي هو الهيئة، فيكون كل منهما داخلًا فيه ووجوبه مع الأول بالقوة، ومع الثاني بالفعل.

(قال: وأما غاية الشيء فإنما تكون علة له من حيث احتياجه إلى علته المفتقرة علتها إلى تصوّر الغاية، ولهذا قالوا إنها بماهيتها علة لفاعلية الفاعل، وبأنيتها معلول له بل لمعلوله، وأنها بالوجود الذهني علة، وبالوجود العيني معلول. نعم: قد تطلق الغاية على ما ينتهي إليه العقل، وإن لم يكن معلولًا ولا مقصودًا، وإن لم يكن للفاعل قصد واختيار، وبهذا الاعتبار أثبتوا للطبيعيات، والاتفاقيات غايات، وجعلوا من الغاية اتفاقية، وهي ما لا يكون تأدى السبب إليه دائمًا ولا أكثريًا).

يريد بيان علته الغائية دفعًا لما يستبعد من كون المتأخر عن الشيء علة له. بمعنى كون غاية الشيء علة له إن ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني إلى وجودها العقلي بواسطة أنه يحتاج إلى عليته الفاعلية، وهي في كونها علة تحتاج إلى تصور الغائية ضرورة أن الفاعل ما لم يتصور، وغاية ما لا يفعل، إلا لغاية لم يفعله. ومن هٰهنا قالوا: إن الغاية بماهيتها أي بصورتها الذهنية علة الفاعلية الفاعل، وبأنيتها أي هويتها الخارجية معلول للفاعل، بل لمعلوله الذي هو مآله الغاية، فإن النجارية صور الجلوس على السرير، فيوجده، ثم يوجد الجلوس عليه، وللقوم عبارة أخرى: وهو أن الغاية بالوجود الذهني علة، وبالوجود العيني معلول، وهذا معنى قولهم: أول الفكر آخر العمل.

فإن قيل: الغاية قد لا تكون معلولًا بل قديمًا كما يقال:

الواجب تعالى غاية الغايات، وقد لا يكون مقصودًا للفاعل، وإن كان مختارًا كالعثور على الكنز في حفر البئر، وقد لا يكون للفاعل قصد واختيار كغاية الحركات الغير الإرادية، مثل الوصول إلى الأرض كهبوط الحجر.

قلنا: قد تطلق الغاية على ما ينتهي إليه الفعل، وإن لم يكن مقصودًا وبهذا الاعتبار أثبتوا للقوى الطبيعية، والأسباب الاتفاقية غايات.

وقالوا: ما يتأدى إليه السبب إن كان تأديه دائمًا أو أكثريًا فهي غاية ذاتية وإلا فاتفاقية، كمن حفر بئرًا فوجد كنزًا، وتحقيقه: أن العلة قد تتوقف عليتها على أمور خارجة عن ذاتها غير دائمة، ولا أكثرية معها. فيقال لها بدون تلك الشرائط: علة اتفاقية.

فإن اتفق حصول تلك الشرائط معها ترتب المعلول عليها لا محالة، فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة إلى العلة وحدها غاية اتفاقية. وإن كان باعتبار النسبة إليها مع جميع الشرائط غاية ذاتية.

(قال: تنبيه: لما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده كان معنى العلة من الممكنات ما جرت العادة بخلق الشيء عقيبه).

أكثر الأحكام السابقة للعلة الفاعلية لمعنى المؤثر كالانقسام إلى البسيطة والمركبة وإلى الكلية والجزئية وبكونها معلولًا لأمر آخر، ولكونها متناهية الآثار إلى غير ذلك إنما هي على رأي مَن يجعل بعض الممكنات مؤثرًا في البعض كالفلاسفة وكثير من المليين(١).

وأما على رأي القائلين بإسناد الكل إلى الله تعالى ابتداء فمعنى علية الممكن للشيء جري العادة بإذن الله تعالى يخلق ذلك الشيء عقب ذلك الممكن بحيث يتبادر إلى الذهن أن وجوده موقوف على وجوده بحيث يصلح أن يقال. وجد فوجد من غير أن يكون له تأثير فيه، فعلة الاحتراق تكون هي النار لا الماء، وإن وجد عقيب مماستها، وعلة أكل زيد لا يكون شرب عمرو، وإن وجد عقيبه.

---

(١) المليّون: هم الذين يدينون بملة، والملة، بالأصل اسم من أمللت الكتاب، بمعنى أمليته، ومنه: طريق مملول مسلوك معلوم، ثم نقل إلى أصول الشرائع باعتبار أنها يمليها النبيّ ﷺ ولا يختلف الأنبياء عليهم السلام فيها. وقد يطلق على الباطل، كالكفر ملة واحدة، ولا يضاف إلى الله تعالى، فلا يقال: ملة الله، ولا إلى آحاد الأمة. والدين يرادفها صدقًا لكنه باعتبار قبول المأمورين لأنه في الأصل الطاعة والانقياد ولاتحادهما صدقًا قال تعالى: ﴿دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الأنعام: ١٦١] (كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٦٣٩).

فهرس المحتويات

المقصد الثاني: في الأمور العامّة